اصول فقہ اور شاہ ولی اللہؒ

ڈاکٹر محمد مظہر بقا

فاضل دیوبند ایم اے پی ایچ ڈی

اصول فقہ

اشاعت دوم — سنہ ۱۹۸۶ء

تعداد — ایک ہزار

قیمت

طابع — ساؤتھ ایشین پرنٹرز اینڈ پبلشرز پرائیویٹ لمیٹڈ کراچی

ناشر — بقا پبلیکیشنز، گلشن اقبال بی ۲۰-۳/۴، کراچی ۴۷

سول ایجنٹس — لائبریری پروموشن بیورو ۳۹/۲۲۳ دستگیر کراچی

فہرست مضامین

عنوان — صفحہ

فصل ۔ ۳

باب ۱ - کتاب

مبحث دوم (نسخ) ۲۳۳

باب ۲۔ سنت ۲۵۳

مبحث اول ۲۵۴

باب ۵ - قیاس ۳۲۱

مقدمہ طبع ثانی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ رب العالمین، والصلاۃ والسلام علی سید المرسلین وعلی آلہ واصحابہ اجمعین الی یوم الدین۔

"اصول فقہ اور شاہ ولی اللہ" مقالہ نگار کا پی ایچ ڈی کا مقالہ ہے۔ یہ مقالہ ڈاکٹر سید [illegible] یوسف مرحوم کے اشراف میں لکھا گیا جو کراچی یونیورسٹی میں شعبۂ عربی کے صدر اور پروفیسر تھے۔ [illegible] سلسلے میں مرحوم نے جو عرق ریزی فرمائی اور جس محبت کا برتاؤ کیا، اللہ تعالیٰ انھیں اس کی [illegible] عطا فرمائے اور جنت میں ان کے درجات بلند فرمائے۔

اس مقالے کے دو ممتحن تھے، ڈاکٹر حمید اللہ اور ڈاکٹر فضل الرحمن قریشی، ڈاکٹر قریشی ہی [illegible] امتحان کے بیرونی ممتحن بھی تھے۔

مقالہ نگار کو جون ۱۹۶۹ء میں اس مقالہ پر کراچی یونیورسٹی کے جلسہ تقسیم اسناد میں [illegible] ڈی کی ڈگری ملی۔

مقالہ پہلی بار نومبر ۱۹۷۳ء میں ادارۂ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد سے شائع ہوا۔ اشاعت [illegible] جیسا کہ پروفیسر ڈاکٹر صغیر حسن معصومی صاحب نے اپنے پیش لفظ میں لکھا ہے۔ اس کی [illegible] کی طرف خاص توجہ کی گئی۔ اس ایڈیٹنگ کے نتیجہ میں عنوانات اور عبارتوں میں جا بجا [illegible] اصلاحات عمل میں آئیں، ناشکری ہوگی اگر مقالہ نگار اس کا اعتراف نہ کرے کہ ان میں سے [illegible] اصلاحات اچھی اور مفید بھی ہیں، بعض مقامات پر کسی لفظ یا جملہ کی جگہ اس سے بہتر لفظ یا [illegible] رکھا گیا ہے اور بعض جگہ طویل عبارت کا صحیح خلاصہ کر کے اسے نسبتاً مختصر کر دیا گیا ہے۔

اس کتاب کا نام "اصول فقہ اور شاہ ولی اللہ" بھی خود ڈاکٹر معصومی صاحب ہی کا

تجویز و تبدیل کردہ ہے اور بلاشبہ یہ اختصار کی سب سے اچھی مثال ہے، کیونکہ یہ مقالہ کراچی یونیورسٹی میں جس عنوان سے پیش کیا گیا تھا وہ حسب ذیل تھا:

"اصول فقہ میں شاہ ولی اللہ کا مسلک تفریع میں ان کے رجحانات اور اجتہاد میں ان کے مقام کی تعیین"

ان خوبیوں کے اعتراف کے ساتھ ساتھ نہایت افسوس سے کہنا پڑتا ہے کہ "اڈیٹنگ کی طرف خاص توجہ" کے نتیجہ میں اس مقالہ میں حذف، تغیر اور تحریف کی ایسی صورتیں بھی پیش آگئی ہیں جو کسی بھی مصنف کے لئے قابل برداشت نہیں ہوسکتیں۔

اس ایڈیشن میں ہزاروں الفاظ اور جملے نامناسب طور پر بھی تبدیل کئے گئے ہیں، سیکڑوں عبارتیں اور درجنوں پیراگراف حتی کہ تین تین صفحات حذف کر دیئے گئے ہیں، صرف مقدمہ کے ایک سو ایک صفحات میں سے تقریباً دو سو سطریں اور مجموعی طور پر پوری کتاب سے تقریباً ایک ہزار سطریں حذف کر دی گئی ہیں (ٹائپ کے تقریباً ۴۰ صفحات)، کہیں کہیں یہ ظلم بھی کیا گیا ہے کہ مقالہ نگار نے جو بات لکھی تھی اس کے بجائے وہ بات لکھ دی گئی جو بالکل اس کے برعکس ہے۔

انہی وجوہ سے مقالہ نگار اس پہلے ایڈیشن میں شائع شدہ ہر ہر بات کو اپنی طرف منسوب کرنے سے اپنی برأت کا اظہار کرنے پر مجبور ہے۔

یہ بھی ہوسکتا تھا کہ مقالہ نگار تحریف و تبدیل شدہ مقامات کی نشاندہی کر کے باقی کتاب کی مسئولیت قبول کر لیتا، لیکن ان مقامات کی اس طرح نشاندہی کے لئے کہ اصل میں کیا تھا اور تبدیل و تحریف کے بعد کیا ہوا، کم از کم دو سو صفحات درکار ہوں گے، اور مقالہ نگار اس میں اپنا اور قاری کا وقت برباد نہیں کرنا چاہتا۔

سوال یہ ہے کہ مقالہ میں اس طرح کی تبدیلیاں کیوں عمل میں آئیں؟

دوسرے اسباب کے علاوہ اس کا ایک اہم سبب یہ ہے کہ ایڈیٹر کا دیانت اور خلوص کے ساتھ یہ نظریہ ہے کہ شاہ ولی اللہ عمل کے ساتھ ساتھ فکری طور پر بھی حنفی ہیں۔ اسی لئے وہ ایسی باتیں برداشت کرنے کے لئے تیار نہیں جن سے شاہ صاحب کی حنفیت پر حرف آتا ہو، چنانچہ اس مقالہ میں جو باتیں ان کے نظریہ کے خلاف تھیں ان میں سے جہاں جہاں انھیں موقع ملا انھیں

… تبدیل کر دیا گیا اور بعض مقامات پر جیسا کہ لکھا جا چکا اس طرح تحریف عمل میں آئی کہ مصنف نے جو کچھ لکھا تھا قلم زد کر کے وہ لکھ دیا گیا ہے جو اس کے بالکل ضد ہے۔

مزید ستم اس طرح ہوا کہ ان تحریفات کے باوجود بکثرت عبارتیں ایسی بھی باقی رہیں جن سے ڈاکٹر … کے نظریہ کے برخلاف یہ ثابت ہوتا ہے کہ شاہ صاحب فکری طور پر حنفی نہیں۔ اس کی بنا پر قاری … طور پر یہ بھی سوچ سکتا ہے کہ مصنف تضاد کا شکار ہے۔ اسے کیا معلوم کہ یہ تضاد مصنف کا نہیں بلکہ ایڈیٹر کا پیدا کردہ ہے۔

ڈاکٹر معصومی صاحب نے اپنے نظریہ کا اظہار اور مقالہ کی ایڈیٹنگ کے لئے جو طرز اختیار کیا جانے والا تھا اس کی طرف اشارہ اپنے "پیش لفظ" ہی میں فرما دیا ہے۔ لکھا ہے:

"سب سے بڑھ کر یہ کہ مولانا مظہر بقا اپنے مطالعہ کی وجہ سے شاہ صاحب کے متعلق اس غلط فہمی میں پڑ گئے کہ شاہ صاحب شافعی مسلک میں غلو رکھتے تھے اور حنفی مسلک کے خلاف تھے حالانکہ شاہ صاحب کا عمیق مطالعہ درحقیقت حنفیت کی تائید میں مزید تقویت پہنچاتا ہے۔ اندریں حالات یہ ضروری تھا کہ مصنف کے اس غیر معتدل رجحان و بیان کو حتی الامکان علمی انداز پر صحیح رنگ میں پیش کیا جائے۔"

جیسا کہ عرض کیا جا چکا اس مقالہ کے مشرف تھے ڈاکٹر سید محمد یوسف مرحوم اور ممتحن دو حضرات تھے، ڈاکٹر محمد حمید اللہ اور ڈاکٹر فضل الرحمٰن قریشی۔

علمی اور تحقیقی اعتبار سے ڈاکٹر یوسف صاحب مرحوم کا جو مقام تھا وہ ان کے قارئین پر مخفی نہیں۔ مزید یہ کہ مرحوم فکری طور پر اہل حدیث تھے (ان کے والد بھوپال کے معروف اہل حدیث علماء میں سے تھے) اس کے باوجود ڈاکٹر صاحب مرحوم اس مقالہ سے کلی طور پر متفق نہ ہوتے تو ظاہر ہے مقالہ ڈگری کے لئے پیش ہی نہ ہو سکتا تھا۔

ڈاکٹر فضل الرحمٰن قریشی کی تنقیدی نظر اور تحقیقی صلاحیت سے کون ناواقف ہے۔ موصوف کا اعتراض پوری کتاب میں سے صرف ایک عبارت پر تھا جسے تبدیل کر دیا گیا۔

ڈاکٹر محمد حمید اللہ کا علمی و تحقیقی مقام کسی تعارف کا محتاج نہیں۔ موصوف نے دو اہم مشورے دیئے تھے اور دونوں قبول کر لئے گئے۔

لیکن ان دونوں حضرات میں سے کسی نے مقالہ پر اس طرح کا کوئی اعتراض نہیں کیا کہ اس میں شاہ صاحب کے افکار کا غلط طور پر تجزیہ کیا گیا ہے یا فلاں دلیل سے جو نتیجہ نکالا گیا ہے وہ غلط ہے۔ اس لئے یا تو ڈاکٹر معصومی کی طرح ان دونوں حضرات کا شاہ صاحب کے بارے میں پہلے سے قائم کردہ کوئی نظریہ نہ تھا یا اگر تھا بھی اور بالفرض وہ مخالف بھی تھا تو بھی وہ مطمئن تھے کہ مقالہ نگار نے صحیح طور پر نتائج کو دلائل کے ساتھ مربوط کیا ہے اور دلائل اسے جن نتائج کی طرف لے جا رہے تھے وہی اس نے پیش کئے ہیں۔ اور ایک انصاف پسند محقق یہی دیکھتا بھی ہے۔

لیکن ایڈیٹر صاحب نے ایڈیٹنگ کا فریضہ اس طرح انجام دیا کہ اپنے قائم کردہ نظریہ کی ترنگ میں یہ بھی بھول گئے کہ ایڈیٹر کی حدود کیا ہیں۔

اگر ایڈیٹر کو مصنف کے خیالات سے اتفاق نہ ہو تو اسے اس کا حق تو ہے کہ حواشی میں اپنے اختلاف کا اظہار کردے لیکن اسے یہ حق ہرگز نہیں کہ مصنف کے نظریات اور اس کے بنیادی خیالات ہی کو تبدیل کردے اور مصنف نے جو کچھ لکھا تھا اسے کاٹ کر اصل کتاب میں وہ باتیں لکھ دے جو مصنف نے نہیں لکھیں بلکہ ایسی باتیں بھی لکھ دے جو مصنف کی تحریر سے بالکل متضاد ہیں۔ کیونکہ قاری تو یہی سمجھے گا کہ اصل کتاب میں جو کچھ لکھا ہے وہ مصنف کی تحریر ہے۔ اسے کیا معلوم کہ یہ کارگزاری ایڈیٹر کی ہے۔

اور تو اور مقالہ نگار کا نام تک ایڈیٹر کی قطع و برید سے محفوظ نہ رہ سکا۔ "محمد مظہر بقا" کو صرف "مظہر بقا" لکھا گیا ہے۔

کہا جا سکتا ہے کہ اصل نام "مظہر بقا" ہی ہے اور "محمد" تو صرف تبرک کے لئے شامل کیا جاتا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ مقالہ نگار کی حد تک یہ صرف تبرک ہی نہیں ایک ضرورت بھی ہے۔ اس لئے کہ "محمد مظہر بقا" تاریخی نام ہے جس کے اعداد ۱۳۴۰ ہیں اور یہی مقالہ نگار کا سنہ ولادت بھی ہے۔ "محمد" کو حذف کرکے تبرک کے ساتھ ساتھ نام کی تاریخیت بھی ختم کردی گئی۔

مقالہ میں طباعت کی بہت سی ایسی غلطیاں بھی ہیں جو کاتب کے سہو و نسیان پر مبنی ہیں اور یہ غلطیاں اس لئے باقی رہ گئیں کہ طباعت سے قبل اس کی تصحیح نہ ہو سکی ورنہ کم از کم بیشتر لفظی کتابت کی غلطیاں باقی نہ رہتیں۔

اصولاً اس مقالہ کو طباعت سے قبل تصحیح کے لئے مصنف کے پاس بھیجا جانا چاہیے تھا،

بالخصوص جبکہ اسلام آباد سے کراچی بھیجنا دشوار بھی نہ تھا۔ لیکن اگر طباعت سے قبل مقالہ کو تصحیح کے لئے مصنف کے پاس بھیجا جاتا تو اندیشہ تھا کہ مصنف اس محرّف شکل میں اشاعت کی اجازت ہی نہ دیتا اسی لئے مصنف کو ان تحریفات سے بے خبر رکھنا ضروری تھا۔

مقالہ نگار نے سوچا تھا کہ جب یہ مقالہ اشاعت کے لئے منظور ہو کر تصحیح کے لئے اس کے پاس آئیگا تو اس وقت وہ اس میں ایک مختصر مقدمہ کا اضافہ بھی کرے گا جس میں اپنے مشرف اور دوسرے ان حضرات کا شکریہ بھی ادا کرے گا جن کا شکریہ ادا کرنا اخلاقی فرض تھا۔ یہ مقدمہ پہلے سے اس نے نہ لکھا تھا کہ مقالہ نگار کو معلوم ہی نہ تھا کہ یہ مقالہ ادارہ کی طرف سے اشاعت کے لئے منظور بھی ہوتا ہے یا نہیں۔ لیکن چونکہ مقالہ تصحیح کے لئے مقالہ نگار کے پاس نہ آیا اس لئے یہ اخلاقی فرض بھی پورا نہ ہوسکا۔

تبدیلیوں کی نوعیت کا ایک عام جائزہ

مقالہ کے عنوان اور مقالہ نگار کے نام کے ساتھ ساتھ جہاں سے مقالہ کی ابتدا ہوتی ہے وہیں سے اصلاح کا سلسلہ بھی شروع ہو جاتا ہے۔ چنانچہ مقالہ کی ابتدائی چار سطروں کی اصل عبارت اور ایڈیٹنگ کے بعد اصلاح شدہ عبارت ذیل میں درج کی جارہی ہے تاکہ اصلاح کے معیار اور تغیر و تبدیل کا ایک عام اندازہ قائم کیا جا سکے۔

اصل عبارت: "مسلمانوں کی چودہ سو سالہ تاریخ میں بعض ایسی اہم شخصیتیں بھی پیدا ہوئی ہیں جنھوں نے اپنے زمانے کے عام رجحانات سے ہٹ کر اپنی روش علیحدہ بنائی ہے۔

انہی تاریخ ساز شخصیتوں میں سے ایک شاہ ولی اللہ بھی ہیں، رحمۃ اللہ علیہ وعلی آبائہ وأبنائہ، جنھوں نے فکِّ کل نظام کی بشارت سے سرفراز ہو کر وجدانی اور فکری طور پر ایک ممتاز روش اختیار کی۔"

اصلاح شدہ عبارت: "مسلمانوں کی چودہ سو سالہ تاریخ میں کئی ایسی اہم شخصیتیں بھی پیدا ہوئیں جو اس لحاظ سے ممتاز نظر آتی ہیں کہ انھوں نے وقت کے عام غلط رجحانات سے ہٹ کر اپنی روش علیحدہ بنائی ہے۔

ایسی ہی تاریخ ساز شخصیتوں میں سے ایک شاہ ولی اللہ دہلوی کی شخصیت بھی ہے جنھوں نے

"فالث کل نظام" زہر فاسد شیرازہ کو توڑنے والی کی بشارت سے سرفراز ہو کر وجدانی اور فکری طور پر صحیح اسلامی روش اختیار کی:

"بعض ایسی اہم" کے بجائے "ایسی کئی اہم"، "جنھوں نے" کے بجائے "کہ انھوں نے"، "انہی" کے بجائے "ایسی ہی"، "ایک شاہ ولی اللہ بھی" کے بجائے "ایک شاہ ولی اللہ دہلوی کی شخصیت بھی" اور "جو اس لحاظ سے ممتاز نظر آتی ہیں" کا اضافہ۔ ان کا فیصلہ تو قارئین کرام خود کر لیں گے کہ ان میں سے کون سی تبدیلی مناسب یا ضروری تھی اور کونسی نامناسب یا غیر ضروری۔

راقم الحروف کو ان اصلاحات میں خاص طور پر دو جگہ اعتراض ہے:

۱۔ "رحمۃ اللہ علیہ۔۔۔۔" کے دعائیہ کلمات کو حذف کر دیا گیا۔

اسلامی آداب کا لحاظ رکھنے والے مسلمان مصنفین کا شعار ہے کہ برگزیدہ شخصیتوں اور اکابر کا کم از کم پہلی بار ذکر کرنے پر دعائیہ کلمات لکھتے ہیں۔ اسی لئے مختلف ہستیوں کا ذکر آنے پر صلی اللہ علیہ وسلم، رضی اللہ عنہ اور رحمۃ اللہ علیہ کے الفاظ لکھے جاتے ہیں۔ لیکن ایڈیٹر کو یہ دعائیہ کلمات نہ معلوم کیوں گراں گذرے کہ انھیں حذف کر دیا گیا۔ راقم الحروف تو کیا یہ بات اللہ کو بھی ناپسند ہوگی۔

علاوہ ازیں ایک اہم بات یہ ہے کہ عام طور پر مقدمہ کتاب مکمل کر لینے کے بعد لکھا جاتا ہے۔ اسی لئے مقدمہ لکھتے وقت کتاب کے تمام مضامین مصنف کے ذہن میں ہوتے ہیں اور اسی لئے وہ مقدمہ میں خاص خاص الفاظ کے انتخاب میں خاص احتیاط سے کام لیتا ہے۔

اس کے برخلاف اصلاح کرنے والا ابتدا ہی سے اپنے عمل جراحی کا آغاز کر دیتا ہے۔ اسے تو احساس بھی نہیں ہوتا کہ مصنف نے یہ لفظ کس مصلحت سے لکھا ہے کیونکہ اس ابتدائی مرحلہ میں اسے معلوم ہی نہیں ہوتا کہ کتاب میں کیا کیا ہے۔

مقدمہ لکھتے وقت چونکہ مقالہ نگار کے علم میں تھا کہ اس نے اس مقالہ میں شاہ صاحب پر اعتراضات بھی کئے ہیں اور ان کے افکار پر تنقیدات بھی کی ہیں اس لئے وہ ابتدا ہی میں یہ دعائیہ کلمات لکھ کر اس کی طرف اشارہ کر دینا چاہتا تھا کہ شاہ صاحب اور ان کے آباء و ابناء کے بارے میں بنیادی طور پر اس کے جذبات عقیدتمندانہ ہیں تاکہ اعتراضات اور تنقیدات پڑھ کر قاری یہ نہ سمجھے کہ مقالہ نگار کو ابتدا ہی سے شاہ صاحب سے اختلاف یا عناد ہے۔

دعا کو حذف کر دینے کی وجہ سے یہ مصلحت بھی فوت ہو گئی۔

یعنی "عام رجحانات" کو "عام غلط رجحانات" اور "ممتاز روش" کو "صحیح اسلامی روش" کر دیا گیا ہے۔

شاہ صاحب کے زمانہ میں بہت سے سیاسی، معاشرتی اور مذہبی رجحانات بلاشبہ غلط اور غیر اسلامی تھے لیکن اس کے ساتھ ساتھ بعض رجحانات ایسے بھی تھے جن کو شاہ صاحب نے غلط کہا ہے، ان کے بارے میں انھیں غلط اور غیر اسلامی کہنا بڑی جرأت کا کام ہے۔ مثلاً: ایک عام رجحان یہ بھی تھا کہ لوگ مذہب پر اس سختی سے قائم تھے جسے جمود سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ شاہ صاحب کی نظر میں یہ جمود صحیح نہ تھا۔ چنانچہ انھوں نے اس کے خلاف لوگوں کو عمل بالحدیث کی تلقین کی۔ اور چونکہ امام شافعی کا مذہب ان کی نظر میں سنت کے سب سے زیادہ قریب تھا اس لئے فکری طور پر انھوں نے امام شافعیؒ کے مذہب کو اختیار کر کے اس طرف رہنمائی بھی کر دی کہ دوسروں کو کیا کرنا چاہئے۔

جیسا کہ آئندہ معلوم ہو گا کہ شاہ صاحب نے مقالہ میں ذکر کردہ صد فیصد اصول اور ستر فیصد فروع میں احناف کے مقابلہ میں امام شافعی کے مذہب کو درست قرار دیا ہے۔ اور دس فی صد فروع میں دوسرے ائمہ کے مذاہب کو۔ اور اس سے صاف ظاہر ہے کہ شاہ صاحب کا رجحان کچھ اور تھا اور زمانہ کا رجحان کچھ اور۔ تو کیا یہ کہنا درست ہو گا کہ شاہ صاحب کا رجحان صحیح اور اسلامی تھا اور احناف کے تمام تر اصول اور اسی فیصد فروع "غلط" اور "غیر اسلامی" ہیں؟

یہ بات کہ اس زمانہ کے عام رجحان اور شاہ صاحب کے خاص رجحان میں سے کس کا رجحان صحیح اور اسلامی تھا اور کس کا غلط اور غیر اسلامی، راقم الحروف اپنی طرف سے اس کا فیصلہ نہیں کرنا چاہتا صرف یہ دریافت کرنا چاہتا ہے کہ اگر زمانہ کا عام رجحان غلط اور غیر اسلامی اور شاہ صاحب کا رجحان صحیح اور اسلامی تھا تو کیا وجہ ہے کہ شاہ صاحب کے رجحان کی پیروی دوسرے تو کیا خود ان کی اولاد تک نے نہ کی؟ اور کیا وجہ ہے کہ شاہ صاحب کے زمانہ سے لیکر آج تک کے تمام حنفی حضرات اسی عام رجحان پر قائم ہیں جو شاہ صاحب کی نظر میں غلط تھا؟

شاہ صاحب مصراۃ، قلتین اور قضاء بالشاہد والیمین کی احادیث پر عمل کے قائل ہیں، رفع یدین کی احادیث کو قوی اور ثابت قرار دیتے ہیں، حیض کے بجائے طہر کو عدت مقرر کرتے ہیں، رمضان کا روزہ اگر قصداً کھا پی کر توڑ دیا جائے تو اس میں کفارہ کے قائل نہیں اور اسی طرح کے بیسیوں مسائل ہیں جن میں وہ حنفی مذہب اور اپنے زمانے کے عام رجحان کی مخالفت کرتے ہیں۔

سوال یہ ہے کہ شاہ صاحب کے دور سے لے کر آج تک کیا کوئی قابل اعتماد حنفی عالم یا مفتی ایسا بھی گذرا ہے جس نے مذکورہ مسائل میں عام رجحان سے ہٹ کر شاہ صاحب کے رجحان کے مطابق فتویٰ دیا ہو؟ اگر نہیں، تو کیا اس کا مطلب یہ نہیں کہ شاہ صاحب نے عام رجحان کو غلط قرار دیا اور عام لوگوں نے بلکہ بالاتفاق ہندوستان کے تمام احناف نے شاہ صاحب کے رجحان کو

کیا خود ڈاکٹر معصومی صاحب ہند و پاک کے ہر زمانہ کے تمام علماء کے برخلاف اس کی جرأت کر سکیں گے کہ مذکورہ مسائل میں عام رجحان کو غلط اور غیر اسلامی اور شاہ صاحب کے رجحان کو صحیح اور اسلامی قرار دے سکیں؟

مقالہ نگار کے لفظ "غلط" نہ لکھنے اور "ایک ممتاز روش" لکھنے میں یہ احتیاط تھی کہ اس کے ناچیز قلم سے اس کا فیصلہ نہ ہو کہ کس کا رجحان صحیح اور اسلامی تھا اور کس کا غلط اور غیر اسلامی۔

البتہ یہ بات مقالہ نگار کے مطالعہ کے نتیجہ میں اس کی بصیرت پر مبنی تھی کہ شاہ صاحب کے معاصرین میں سے کوئی ایسا نہیں جس کو اپنے علمی اور فکری کارناموں کی وجہ سے وہ امتیاز حاصل ہو جو شاہ صاحب کو حاصل تھا اسی لئے "ممتاز روش" کے صحیح اور محتاط الفاظ لکھے گئے تھے اور یہی مناسب بھی ہے۔

اصلاح میں "فالاۃ کل نظام" کا ترجمہ بھی بریکٹ میں کر دیا گیا ہے۔ عربی سے ناواقف حضرات کیلئے یہ اچھی بات ہے۔ لیکن مقالہ نگار نے اس کا ترجمہ اس لئے نہ کیا تھا کہ مقالہ کی یکسانیت برقرار رہے کیونکہ اس پورے مقالہ میں بکثرت فارسی اور عربی عبارتیں ہیں اور ان میں سے مقالہ نگار نے کسی بھی عبارت کا ترجمہ نہیں کیا۔ عربی سے ناواقف حضرات کی رعایت کرتے ہوئے اس عبارت کا ترجمہ کیا گیا تھا تو اس کا التزام بھی ہونا چاہئے تھا کہ تمام عربی اور فارسی عبارتوں کا ترجمہ بھی کر دیا جاتا تاکہ افادہ عام ہو جاتا اور یکسانیت بھی برقرار رہتی۔

مزید یہ کہ "فالاۃ کل نظام" کا ترجمہ کیا گیا ہے "فاسد شیرازہ کو توڑنے والا"۔

اس ترجمہ پر بھی راقم الحروف کو دو اعتراضات ہیں: ایک یہ کہ "فالاۃ" کا ترجمہ کیا گیا ہے "توڑنے والا" دوسرے یہ کہ شیرازہ (نظام) کے ساتھ لفظ "فاسد" کا اضافہ کر دیا گیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ فلٹ کے معنی توڑنا نہیں، بلکہ اس کے معنی ہیں: جدا کرنا، چھڑانا۔

جوہری نے صحاح میں فلت کے مادہ میں لکھا ہے: فَلَتُّ الشیءَ خَلَّصتُہ۔ وکل

مشتبکین فصلتہما فقد فککتہما۔ یعنی میں نے کسی چیز کو فک کیا اس کے معنی ہیں: میں نے اسے چھڑایا، اور ایسی دو چیزیں جو باہم گتھی ہوئی ہوں اگر تم نے انھیں جدا کر دیا تو کہا جائے گا، تم نے انھیں فک کر دیا۔

جوہری مزید لکھتے ہیں کہ فَكَّ الرّهن کے معنی ہیں رہن کو چھڑایا، اور فك الرقبۃ کے معنی ہیں آزاد کیا (یعنی گردن کو چھڑایا، نہ کہ گردن کو توڑا)۔

محاوروں کے اختلاف کے مطابق تھوڑے تھوڑے فرق سے اس کے مزید معنی بھی آتے ہیں لیکن سب میں جدا کرنے یا چھڑانے کے معنی ملحوظ ہوتے ہیں۔ فک کے معنی توڑنا کہیں بھی نہیں۔

اور اگر بالفرض فک کے معنی توڑنا بھی ہوں تو بھی راقم الحروف کے خیال میں لفظ "فاسد" کا اضافہ مناسب نہیں۔ یہ اضافہ اس گمان پر مبنی ہے کہ کسی نظام کو اسی وقت توڑا جاتا ہے جب وہ فاسد ہو گیا ہو۔ حالانکہ یہ کلی طور پر صحیح نہیں۔ کسی عمارت کو توڑنے کی صرف یہی وجہ نہیں ہوتی کہ وہ کمزور اور بوسیدہ ہو گئی ہو۔ اگر مالک کو اس کا قدیم طرز پسند نہ ہو اور وہ اس کی جگہ جدید طرز کی عمارت بنانا چاہتا ہو تب بھی وہ قدیم عمارت کو توڑ دیتا ہے خواہ وہ اپنی قدیم وضع کے اعتبار سے کتنی ہی خوبصورت اور پائیدار کیوں نہ ہو۔

اسی طرح ایک نظام کو ختم کر کے اس کی جگہ دوسرا نظام نافذ کرنے کے لئے یہ ضروری نہیں کہ قدیم نظام کو اسی وقت توڑا جائے جبکہ وہ فاسد ہو، خوب سے خوب تر بنانے کے لئے بھی یہ اقدام کیا جاتا ہے۔

اور اگر "کل نظام" سے شاہ صاحب کی مراد ہر فاسد نظام ہی ہوتا تو اس کے لئے انھیں ایک لفظ بڑھا دینے میں کیا چیز مانع تھی، خود لکھ دیتے "کل نظام فاسد"۔ لیکن جو بات شاہ صاحب نے نہیں کہی اسے اپنی طرف سے ان کے منہ میں دینے کی کیا ضرورت ہے۔

راقم الحروف کا مقصد صرف یہ ہے کہ جب شاہ صاحب نے "کل نظام" (ہر نظام) کہہ کر اسے عام رکھا تھا تو اسے عام ہی رہنے دیا جاتا، فاسد کا لفظ بڑھا کر اس کے عموم میں کمی نہ کی جاتی تاکہ فاسد کو صالح اور خوب کو خوب تر بنانے کے دونوں پہلو اس میں آجاتے۔

اصول فقہ کی اصطلاح میں اسے یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ شاہ صاحب نے لفظ "کل" لکھ کر جو عموم کے لئے ہے، اسے عام غیر مخصوص رکھا تھا تو اپنی طرف سے "فاسد" کی قید بڑھا کر اسے مخصوص منہ البعض بنا دینا شاہ صاحب کے مقصد کو فوت کر دینا ہے۔

پھر یہ کہ "فاک کل نظام" کے الفاظ بقول شاہ صاحب غیبی بشارت کا نتیجہ ہیں، ان کی اس غیبی حیثیت کا لحاظ ہوتا تو بھی انھیں اپنے حال پر رہنے دیا جاتا، لفظ "فاسد" کا اضافہ نہ کیا جاتا۔

اگر مترجم کے خیال میں "فاسد" کا لفظ ضروری ہی تھا تو مثلاً اس طرح ترجمہ کیا جا سکتا تھا "ہر نظام سے فساد کو دور (جدا) کر دینے والا" اس طرح کم از کم لغت کی خلاف ورزی نہ ہوتی۔

لغوی مسامحت سے قطع نظر مترجم نے جو یہ ترجمہ کیا ہے "ہر فاسد شیرازہ کو توڑ دینے والا" اس کا مطلب یہ ہے کہ جو نظام یا شیرازہ بھی فاسد ہو گیا تھا، شاہ صاحب ایسے ہر شیرازہ کو توڑنے والے ہیں لیکن مترجم سے اس نازک پہلو کا لحاظ نہیں رکھا کہ "توڑنے والا" میں صرف تخریب کا پہلو ہے، تعمیر کا کوئی پہلو نہیں کیونکہ صرف توڑ دینا تخریب تو ہے تعمیر نہیں۔ حالانکہ شاہ صاحب کا تمام کام تعمیری ہے تخریبی نہیں اس میں اگر تخریب کا عنصر ہے بھی تو تعمیر کے لئے ہے کیونکہ ہر تعمیر کے لئے کسی نہ کسی درجہ میں تخریب ضروری ہے۔

اس کے برخلاف اگر "فساد کو دور کرنے والا" ترجمہ کیا جاتا تو لغت سے مطابقت کے علاوہ اس میں تخریب و تعمیر دونوں پہلو آجاتے، فساد کو دور کرنا یہ صورۃً تخریب ہے اور اسی تخریب میں تعمیر کا پہلو یہ ہے کہ جب فساد کو دور کر دیا گیا تو چیز اپنی خالص حالت پر لوٹ آئی، سونے سے اگر تانبے کو جدا کر دیا گیا تو سونا اپنی اصلی حالت پر باقی رہا۔

واقعۃً شاہ صاحب کا مقصد یہ نہ تھا کہ یا نسری کی وجہ سے بانس ہی کو ختم کر دیا جائے یعنی کوئی نظام اگر فاسد ہو تو اس کے فساد کی وجہ سے پورے نظام ہی کو جس میں صالح عناصر بھی ہیں توڑ دیا جائے بلکہ مقصد یہ تھا کہ ہر نظام سے فساد کو دور کر دیا جائے تاکہ وہ اپنی خالص شکل میں لوٹ آئے یا خوب سے خوب تر بنانے کے لئے سابق نظام کی اصلاح کر دی جائے۔

مثلاً شاہ صاحب کے زمانے میں فوجی سپاہی رعایا پر ظلم ڈھاتے تھے، شاہ صاحب نے یہ تجویز پیش نہیں کی کہ اس کی وجہ سے فوج ہی کو ختم کر دیا جائے بلکہ صرف یہ فرمایا کہ ان کے مظالم کو ختم کیا جائے۔

یا مثلاً لوگوں نے اسلامی رسوم و شعائر میں غیر اسلامی امور داخل کر لئے تھے تو شاہ صاحب نے صرف یہ تجویز پیش کی کہ ان غیر اسلامی امور کو اپنی معاشرت سے خارج کیا جائے، یہ نہیں فرمایا کہ تمام رسوم و شعائر ہی کو اس کی وجہ سے ختم کر دیا جائے۔

یا مثلاً شاہ صاحب کے خیال کے مطابق حنفی مذہب میں بعض مسائل صریح اور صحیح احادیث کے

خلاف ہیں تو انھوں نے یہ نہیں فرمایا کہ اس کی وجہ سے حنفی مذہب ہی کو ختم کر دیا جائے صرف یہ فرمایا کہ انھیں احادیث کے مطابق کر کے حنفی مذہب کی اصلاح کر لی جائے۔

خلاصہ یہ ہے کہ راقم الحروف کی نظر میں "عام رجحانات" کے درمیان لفظ "غلط" کا اضافہ بھی غلط ہے، "ممتاز روش" کے بجائے "صحیح اسلامی روش" لکھنا بھی صحیح نہیں، "فالک" کا ترجمہ بھی ناواقفیت کی دلیل ہے اور "شیرازہ" کے ساتھ لفظ "فاسد" کا اضافہ بھی گمان فاسد پر مبنی ہے۔

یہ تو تبدیلیوں کی نوعیت کا ایک عمومی جائزہ تھا تاکہ اس سے پوری کتاب کی تبدیلیوں کے بارے میں ایک اندازہ قائم کیا جا سکے۔ ذیل میں خاص خاص تبدیلیوں کے چند نمونے پیش کئے جاتے ہیں:

شاہ صاحب کے بیانات میں تحریف

ایڈیٹنگ کے نتیجہ میں اگر صرف مقالہ نگار کے بیانات میں تحریفات ہوتیں تب بھی قابل برداشت نہیں، لیکن یہ تحریفات ایسی صورت میں زیادہ سنگین ہو جاتی ہیں کہ شاہ صاحب کے بیانات بھی اس زد سے نہ بچ سکے، چند نمونے حسب ذیل ہیں:

۱- (ص ۳۰) تفہیمات (ج ۱ ص ۲۱۳-۲۱۵) میں شاہ صاحب فرماتے ہیں: "ان آمنتم بنبیکم فاتبعوہ خالف مذھبا أو وافقه"

اس کا ترجمہ مولانا مناظر احسن گیلانی مرحوم نے ان الفاظ میں کیا ہے: (مقالہ نگار نے بھی ترجمہ بعینہ نقل کیا ہے)

"اگر تم اپنے نبی پر ایمان لائے ہو تو اس کی اتباع بھی کرو خواہ وہ کسی مذہب کے مخالف ہو یا موافق۔"

اس میں اس طرح تحریف کی گئی:

"اگر تم اپنے نبی پر ایمان لائے ہو تو نبی کی اتباع بھی کرو بشرطیکہ اس حدیث کی اصلیت ثابت ہو۔"

۲- (ص ۳۰) تفہیمات (حوالہ سابق) ہی کی ایک عبارت کا ترجمہ مولانا مناظر احسن کے الفاظ میں اس طرح تھا:

"اس حدیث سے انھیں صرف یہ چیز روک دیتی ہے کہ جس کی وہ تقلید کرتے ہیں اس نے اسے اختیار نہیں کیا۔"

اس میں اس طرح تحریف کی گئی ہے:

"اس حدیث سے انھیں صرف یہ چیز روک دیتی ہے کہ جس کی وہ تقلید کرتے ہیں وہ اسے صحیح نہیں سمجھتے۔"

۳ - (ص ۴۴) انفاس العارفین (ص ۴۳) میں شاہ صاحب تحریر فرماتے ہیں:

"مخفی نماند کہ حضرت ایشاں در اکثر امور موافق مذہب حنفی عمل می کردند الا بعض چیزہا کہ بحسب حدیث یا وجدان بمذہب دیگر ترجیح می یافتند۔"

(وہ حضرت (والد) اکثر امور میں حنفی مذہب کے موافق عمل کرتے تھے مگر بعض چیزیں کہ وہ حدیث یا وجدان کی رو سے دوسرے مذہب میں ان کی ترجیح پاتے تھے)

اس مضمون کو مقالہ نگار نے اپنے الفاظ میں اس طرح لکھا تھا:

"حنفیت کے باوجود بعض مسائل میں وہ حنفیت کے خلاف عمل کیا کرتے تھے۔ یہ وہ مسائل تھے جن میں صحیح احادیث یا ان کے وجدان کے مطابق احناف کے مذہب کے مقابلہ میں کسی دوسرے مذہب کو ترجیح حاصل تھی۔"

اس عبارت میں ایڈیٹر صاحب نے اپنی طرف سے اس طرح اضافہ کیا:

"حنفیت کے باوجود . . . . . احناف کے (مشہور) مذہب کے مقابلہ میں کسی دوسرے مذہب کو (جس کے مطابق کسی حنفی امام کا غیر معروف قول موجود تھا) ترجیح حاصل تھی۔"

شاہ صاحب کی اصل عبارت اوپر مذکور ہوئی۔ کیا یہ عبارت اس اضافہ کی محتمل یا متحمل ہے جو اصلاح میں کیا گیا؟ یہ اضافہ دراصل اس ذہن کا نتیجہ ہے کہ خواہ کچھ ہو کسی نہ کسی طرح سے حنفیت کو مجروح ہونے سے بچایا جائے۔

مقالہ نگار کے بیانات میں تحریف

اس طرح کی تحریف کی متعدد مثالوں میں سے ذیل میں صرف پانچ مثالیں پیش کی جا رہی ہیں:

۱ - مقالہ نگار نے شاہ صاحب کے دو اقتباسات فیوض الحرمین (ص ۴۸، ۶۳-۶۴) سے پیش کئے تھے جو ص ۳۵ پر موجود ہیں۔ ان کا خلاصہ یہ ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک حنفی مذہب کو معروف سنت کے مطابق کرنے کی صورت یہ ہے کہ احناف کے ائمہ ثلاثہ اور دوسرے محدثین احناف میں سے اس کا قول لیا جائے

سنت کے سب سے زیادہ قریب ہو" اس کے بعد لکھا تھا:

"ان بیانات سے معلوم ہوتا ہے کہ امت مرحومہ کے اس گروہ کو جو ہندوستان میں تھا شاہ صاحب کے ہاتھ پر مجتمع کرنے کی بشارت دی گئی، کیونکہ یہی گروہ شاہ صاحب کی اصلاح و تجدید کا مرکز تھا۔ اگر شاہ صاحب فروع میں اس قوم کی مخالفت کرتے تو اصلاح و تجدید ممکن نہ تھی۔ اس لئے انھیں فروع میں قوم کی مخالفت نہ کرنے کا حکم بشارت اجتماع کا لازمی تقاضا تھا۔ لیکن وہ دیکھتے تھے کہ حنفی مذہب، جو قوم کا مذہب تھا، پورے طور پر معروف سنت کے مطابق نہیں، پھر وہ فروع میں قوم کی موافقت کیسے کرتے۔ اس الجھن کے دور کرانے کے لئے انھیں یہ بتایا گیا کہ مذہب سنت کے مطابق اس طرح ہو سکتا ہے کہ احناف کے اقوال ثلاثہ اور ان کے علاوہ دوسرے محدثین احناف کے اقوال میں سے اس قول کو اختیار کیا جائے جو سنت سے سب سے زیادہ قریب ہو۔

مذاہب کی حقیقت کے سلسلہ میں اس سے قبل جو کچھ کہا گیا ان بیانات سے اس کی مزید توضیح ہو جاتی ہے کہ حقیقت کا معیار وہی المطابقة للسنة المعروفة "(معروف سنت سے مطابقت) ہے۔ اور مذہب حنفی رائج شکل میں اس معیار کے مطابق نہیں۔

شاہ صاحب نے حنفی مذہب کو سنت کے مطابق کرنے کی جو صورت بیان کی ہے اگر انھوں نے اس طرح کی تطبیق کی کوشش کر کے ائمہ و علمائے احناف کے اقوال میں سے کسی کا قول اختیار کیا ہوتا تو بلاشبہ انھیں حنفی کہا جاتا۔ لیکن ان کی کسی تصنیف سے اس کا ثبوت نہیں ملتا کہ انھوں نے مستقلاً اس کی کوشش کی ہو۔ وہ مختلف فیہ مواقع پر الا ماشاء اللہ حنفی مذہب کے مقابلہ میں امام شافعی یا دوسرے ائمہ کے اقوال ذکر کرتے ہیں اور جس کا قول انھیں سنت سے زیادہ قریب نظر آتا ہو وہ اسے اختیار کرلیتے ہیں اور انھیں کسی حنفی تک پہنچانے کی تکلیف گوارا نہیں کرتے کہ امام شافعی یا امام مالک وغیرہ ائمہ مجتہدین ہیں جن کا قول وہ اختیار کر رہے ہیں وہ [illegible]

مقالہ نگار کی اس طویل عبارت کا خلاصہ صرف ڈیڑھ سطروں میں اس طرح کیا گیا ہے:

"شاہ صاحب نے حنفی مذہب کو سنت سے مطابق کرنے کی علمی جدوجہد جاری رکھی اور انھوں نے فروع میں عملاً قوم کی مخالفت نہیں کی۔"

اس سے قطع نظر کہ اسے خلاصہ کہا جائے گا یا نہیں اہم بات یہ ہے کہ مقالہ نگار تو یہ کہہ رہا ہے کہ شاہ صاحب نے حنفی مذہب کو سنت کے مطابق کرنے کی کوئی مستقل کوشش نہیں کی، اور یہی کی

طرف منسوب یہ کیا جا رہا ہے کہ "شاہ صاحب نے حنفی مذہب کو سنت سے مطابق کرنے کی علمی جدوجہد جاری رکھی"۔

پھر اگر اس جگہ یہ تحریف کی تھی تو اس کا تو لحاظ رکھنا چاہیے تھا کہ آئندہ جہاں جہاں اس طرح کی بات آتی وہاں بھی اسی طرح کی تحریف کر دی جاتی تاکہ کم از کم مقالہ نگار پر تضاد کا الزام تو نہ آتا، لیکن اس کے گیارہ صفحہ بعد مقالہ نگار نے جو یہ لکھا تھا کہ "بلاشبہ شاہ صاحب یہ لکھتے ہیں کہ مجھ پر یہ منکشف ہوا کہ اگر ائمہ احناف کے اقوال میں سے صرف اس قول کو لیا جائے جو حدیث کے موافق ہو اور اس طرح فقہ حنفی کو مرتب کر دیا جائے تو یہ اکسیر اعظم ہوگی۔ لیکن اگر شاہ صاحب نے اس طرح فقہ حنفی کو مرتب کر کے دکھایا ہوتا تب بھی یہ تسلیم کرنے کا موقع ہوتا کہ وہ اصطلاحی طور پر نہ سہی کم از کم اسی کارنامے کی وجہ سے حنفی مذہب کے منتسب ہیں۔ مگر شاہ صاحب کا جو کام زمانہ کے سامنے ہے اسے دیکھ کر کیا کوئی شخص کہہ سکتا ہے کہ یہ کام انھوں نے کہاں اور کس کتاب میں کیا؟"

اس عبارت کو برقرار رہنے دیا گیا۔ کیا اس طرح مقالہ نگار پر تضاد کا الزام نہیں آتا؟ اور یہ تضاد اس کا نتیجہ ہے کہ اصلاح میں سہل انگاری سے کام لیا گیا ہے۔

۲۔ (ص ۳۶۴) شاہ صاحب نے چند مثالیں پیش کی ہیں: مسلک نص کی مثال ہے "کل مسکر حرام"، مسلک ایماء کی مثال ہے: مواقعہ اعرابی، مسلک سبر وحذف اور تنقیح مناط کی مثال ہے "البر بالبر" اور تخریج دلائل شرعیہ کی مثال ہے: "الزانیۃ والزانی" الآیۃ اور "السارق والسارقۃ" الآیۃ۔

اس پر راقم الحروف نے لکھا تھا کہ شاہ صاحب نے تخریج دلائل شرعیہ کی جو مثال لکھی ہے وہ محل نظر ہے۔ اصلاح میں تخریج دلائل شرعیہ سے پہلے کی مثالیں حذف کر دی گئیں اور یہ لکھا گیا کہ: "تخریج دلائل شرعیہ کی مثال میں "الزانیۃ والزانی فاجلدوا" اور "السارق والسارقۃ فاقطعوا" کا ذکر انسب ہے"۔

گویا جس چیز کو مقالہ نگار محل نظر لکھ رہا ہے اسے انسب قرار دیا گیا، اور اس کے بعد مقالہ نگار نے محل نظر ہونے کی جو وجہ بیان کی تھی اسے کچھ کا کچھ بنا دیا گیا۔

۳۔ (ص ۳۹۰) اصل: "شاہ صاحب کے کلام سے یہ بات واضح نہیں ہوتی کہ وہ اجماع میں "علیٰ أمر شرعی" کی قید کا لحاظ کرتے ہیں یا "علیٰ امر من الامور" کی قید کا۔ اور ظاہر ہے کہ ان

دونوں میں بڑا فرق ہے۔ پہلی صورت میں اس کے تحت صرف شرعی امور آتے ہیں اور دوسری صورت میں انتظامی، عرفی اور دوسرے دنیاوی امور بھی۔"

اصلاح: "شاہ صاحب کی تحریروں سے یہ بات واضح نہیں ہوتی کہ وہ اجماع میں "علی أمر شرعی" کی قید کا لحاظ کرتے ہیں یا "علی أمر من الامور" کی قید کا۔ ظاہر ہے کہ ان دونوں کا مآل ایک ہے۔

راقم الحروف تو کہہ رہا ہے کہ دونوں میں بڑا فرق ہے اور اس کی طرف منسوب یہ کیا جارہا ہے کہ دونوں کا مآل ایک ہے۔

۴۔ (ص ۳۳۳، ۳۳۴) اصل: "ظاہر میں اس کے معنی ظاہر سے عدم صرف معتبر ہوگا اور مؤول میں معنی ظاہر سے صرف معتبر ہوگا۔"

اصلاح: "ظاہر میں اس کے معنی ظاہر سے کسی دوسرے معنی کی طرف منتقل ہونا معتبر ہے اور مؤول میں معنی ظاہر سے کسی دوسرے معنی کی طرف منتقل ہونا ممکن نہیں۔"

مقالہ نگار نے جو لکھا تھا اسے بالکل الٹ دیا گیا ہے اور یہ فن اصول فقہ میں "تبحر" کا ثبوت ہے لیکن شکوہ اس کا ہے کہ اسے مقالہ نگار کی طرف کیوں منسوب کیا گیا۔

۵۔ (ص ۲۷۵) اصل: "لیکن اگر شارع ضد امر کی نہی نہ کرے تو بھی شاہ صاحب کے نزدیک تقاضائے امر کی وجہ سے وہ ضد منہی عنہ ہوگی یا نہیں، اس کے بارے میں اس مثال نے نیز "یأمر بضدہ" اور "منہی عن ضدہ" کے الفاظ نے اشتباہ پیدا کردیا ہے۔

اصلاح: اگر شارع ضد امر کی نہی کا حکم صادر نہ کرے تو بھی شاہ صاحب کے نزدیک تقاضائے امر کی وجہ سے وہ ضد منہی عنہ ہوگی۔

راقم الحروف جس بات میں اپنے شبہ کا اظہار کر رہا ہے اس میں ایک حتمی بات اس کی جانب منسوب کردی گئی۔

مذکورہ چند مثالیں اس کی شاہد ہیں کہ مقالہ نگار نے جو کچھ لکھا تھا اس کے بالکل برعکس بات اس کی جانب منسوب کی گئی۔

مصنف جو لکھے اس کے بجائے اس کی جانب ایسی بات منسوب کردینا جو اس کی ضد ہو ڈھٹائی اور بددیانتی کی اعلیٰ مثال ہے۔ قرآن کریم میں یہود کے لئے فرمایا گیا ہے: "یکتبون الکتاب بأیدیھم ثم یقولون ھذا من عند اللہ" (اپنے ہاتھوں سے کتاب لکھتے ہیں، پھر کہہ دیتے ہیں کہ یہ اللہ کی طرف سے ہے)۔

حذف:

معلوم ہو چکا کہ مقالے سے تقریباً ایک ہزار سطریں حذف کی گئی ہیں۔ حذف کے بعض نمونے حسب ذیل ہیں:

۱- (ص ۲۵) اصل: "تو بعض مسائل میں حنفی مذہب سے منحرف ہو کر حدیث پر . . . . ."

اصلاح: "حنفی مذہب سے منحرف ہو کر" یہ عبارت حذف کر دی گئی ہے۔

۲- (ص ۳۳) شاہ صاحب نے الخیر الکثیر (ص ۱۰۷) میں لکھا ہے: الشرائع القیاسیۃ لا تثلج بها صدورنا (قیاسی شرائع سے ہمیں اطمینان نہیں ہوتا)۔ اس کے بارے میں مقالہ نگار نے لکھا تھا: "یہاں شرائع قیاسیہ سے . . . . . شاہ صاحب کے عدم اطمینان سے ان کا عدم تقلید کا رجحان بہت نمایاں ہے۔"

اصلاح میں اس عبارت کو حذف کر دیا گیا ہے۔

۳- (ص ۴۰) راقم الحروف نے احناف سے شاہ صاحب کے اختلاف بیان کرتے ہوئے لکھا تھا: "اور جب صورت حال یہ ہے تو اگر اس سے یہ نتیجہ نکالا جائے تو غلط نہ ہوگا کہ شاہ صاحب اپنے عمل کے اعتبار سے گو حنفی ہیں، فکر کے اعتبار سے شافعی ہیں۔"

اس عبارت کو حذف کر دیا گیا ہے۔

۴- (ص ۴۱) "پھر کیا یہ عجیب بات نہ ہوگی کہ امام ابو حنیفہ سے شاہ صاحب کے تقریباً ۷۰ فیصد اختلافات کو ان کی آرا خاصہ یا فقہی اصطلاح میں ان کے مختارات کہہ دیا جائے؟ کیا اس کے مقابلہ میں یہ بات بہتر نہیں کہ امام شافعی سے ان کے ۳۰ فیصد اختلافات کو مختارات سے تعبیر کیا جائے۔

جب یہ ثابت ہو چکا کہ اتباع کا مدار فکر پر ہے اور فکر کے اعتبار سے شاہ صاحب یقیناً حنفی نہیں تو پھر یہ بات اور بھی شدت سے کھٹکتی ہے کہ ان کے حنفی ہونے کا کیا مطلب ہے؟"

اس پوری عبارت کو حذف کر دیا گیا ہے۔

۵- (ص ۴۲) "اسی طرح شاہ صاحب نے بھی ان مسائل میں جن میں وہ احناف کے مسلک کو غیر اولیٰ اور مرجوح سمجھتے تھے اپنے آپ کو عمل کے اعتبار سے حنفی ہی رکھا کیونکہ مصلحت تجدید و اصلاح اسی کی متقاضی تھی۔"

اس عبارت کو حذف کر دیا گیا ہے۔

۶- (ص ۳۴۴) "تو اس سے ثابت ہوتا ہے کہ امام معین کی تقلید کے خلاف فقہاء محدثین کی روش اختیار کرنے کا جو رجحان شاہ صاحب میں سفر حرمین سے قبل پیدا ہوا تھا جو حرمین سے لوٹنے کے بعد بھی باقی رہا اور جس کا سراغ سنتہ تک ملتا ہے، وہی رجحان آخر وقت تک قائم رہا۔"

اس عبارت کو حذف کر دیا گیا ہے۔

۷- (ص ۱۲۹) اصل: "متشابہات میں خوض کے بارے میں شاہ صاحب کے متعلق جو گفتگو کی گئی اس کا ماحصل یہ ہے کہ فکر و عمل کا جو تضاد شاہ صاحب کی زندگی کے بعض گوشوں میں نظر آتا ہے اس کا ایک نمونہ یہ مسئلہ بھی ہے کہ وہ فکراً سلفی ہیں اور عملاً خلفی۔"

اس عبارت کو حذف کر دیا گیا۔

۸- (ص ۳۲۳) اجماع سکوتی کے حجت ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں مقالہ نگار نے ۶ اقوال ذکر کئے تھے۔ ان میں سے تین کو حذف کر دیا گیا۔

عنوانات میں تبدیلیاں

عنوانات میں بکثرت تبدیلیاں عمل میں آئی ہیں۔ چند نمونے حسب ذیل ہیں:

عنوان در اصل ایک رمز یا اجمال ہوتا ہے اس تفصیل کا جو اس کے تحت لکھی جاتی ہے۔ اسی لئے عنوان کو ایسا ہونا چاہئے کہ اسے پڑھتے ہی یہ سمجھ میں آجائے کہ اس کے تحت کیا تفصیل ہونی چاہئے۔ لیکن اس مقالہ کے عنوانات میں جو تبدیلیاں کی گئی ہیں ان میں بکثرت مقامات میں یہ خصوصیت باقی نہ رہی۔ مثلاً:

۱- (ص ۳۰۴) اصل عنوان: "اہل بیت کے اجماع کے بارے میں شاہ صاحب کی رائے"

اصلاح: "اجماع معتبر"

۲- (ص ۳۰۸) اصل: "وقوع اجماع کے بارے میں شاہ صاحب کے متضاد بیانات"

اصلاح: "وقوع اجماع"

۳- (ص ۳۶۸) اصل عنوان: "وصف مناسب شرع حکم کے مقاصد کا حصول اور اس کے مراتب"

تبدیل کردہ عنوان: "شرع حکم کے مقاصد کا حصول"

۴ - (ص ۳۰۴) اصل عنوان: "مدارکِ حکم کے انتفاء سے حکم کا انتفاء"

تبدیل کردہ عنوان: "حکم کا انتفاء"

۵ - (ص ۳۵۵) اصل عنوان: "اصابتِ مجتہد کے بارے میں شاہ صاحب کی رائے"

تبدیل کردہ عنوان: "اصابتِ مجتہد" (حالانکہ اس عنوان کے تحت صرف شاہ صاحب کی آراء ہیں۔ اصابتِ مجتہد کے مسئلہ پر اصولی گفتگو نہیں)

۶ - (ص ۳۴۳) اصل عنوان: "شاہ صاحب کے نزدیک ہر دور میں اجتہاد کے فرضِ کفایہ ہونے کے وجوہ"

تبدیل کردہ عنوان: "اجتہاد فرضِ کفایہ"

۷ - (ص ۳۶۴) اصل عنوان: "کن لوگوں کے لئے تقلید حرام ہے"

تبدیل کردہ عنوان: "تقلید حرام ہے"

بعض مزید تبدیلیاں

(ص ۲۱) اصل عبارت اس طرح تھی: "امراء و عوام کے اسی رجحان کی وجہ سے عہدۂ قضاء پر صرف وہ علماء فائز کئے جاتے تھے جو حنفی ہوں۔ گویا اس زمانے کی سوسائٹی میں جامد حنفیت کی مانگ تھی اور اجتہاد کی راہ اختیار کرنا اپنے آپ کو بے قیمت کرنا تھا۔ چنانچہ شاہ صاحب نے بھی جب حنفیت سے گو عملاً نہیں، فکری طور پر منحرف ہو کر اپنی راہ علیحدہ بنائی تو خود ان کے زمانے والوں نے اس راہ کو اختیار کیا اور نہ ان کے بعد والوں نے۔ کیونکہ شاہ صاحب اگر مجتہدِ مطلق مستقل ہیں تو کسی مستقل فرقہ کی شکل میں ان کے متبعین کہاں ہیں؟ اور اگر مجتہد منتسب اور فقیہ محدث ہیں تو جس فقہ حدیث کی انھوں نے بنیاد رکھی تھی اس پر کون عامل ہے؟ ہندوستان کے دو ہی فرقے مسلکاً ان کی طرف اپنا انتساب کرتے ہیں: حنفی اور اہلِ حدیث۔ حنفی اگر شاہ صاحب کے متبع ہیں تو بیشتر مسائل میں حنفیت سے جو انحراف شاہ صاحب نے کیا ہے یہ کیوں نہیں کرتے؟ اور اگر اہلِ حدیث شاہ صاحب کے متبع ہیں تو ان کے عمل اور تلقین کے خلاف انھیں تقلید سے یہ تنفر اور ائمہ مجتہدین سے یہ بیزاری کیوں؟"

اس عبارت میں تحریف کر کے بات کو کیا سے کیا بنا دیا گیا ہے، ملاحظہ فرمایئے:

"امراء و عوام کے اسی رجحان کی وجہ سے عہدۂ قضاء پر صرف وہ علماء فائز کئے جاتے تھے جو

ہوتا تھا اور حنفی فتاویٰ پر عمل کرتے تھے اور حنفی ائمہ کے اقوال سے سرمو انحراف ناجائز تصور کیا جاتا تھا۔ شاہ صاحب کے نزدیک ایسی حنفیت دین حنیفی کی روح کے خلاف تھی چنانچہ شاہ صاحب اگرچہ عملی طور پر حنفی رہے مگر دوسرے ائمہ کے اقوال سے رواداری برتتے تھے۔ ان کا یہ عالمانہ مسلک علم اور فکر سے زیادہ ہم آہنگ تھا مگر مایہ اہل علم کے بس کی بات نہ تھی۔ اس لئے ان کے خانوادوں نے اس راہ کو اختیار کیا اور نہ ان کے بعد والوں نے۔"

(ص ۳۸) اصل: "اگر ان سے (یعنی عبدالوہاب) شاہ صاحب کی ملاقات ثابت ہوتی تب تو ایک دوسرے کے تأثر کا ثبوت بھی مل جاتا لیکن محمد بن عبدالوہاب کے خیالات کو سامنے رکھ کر کم از کم یہ اندازہ ضرور کیا جا سکتا ہے کہ اس زمانہ کے حرمین کے شیوخ سے جو لوگ استفادہ کرتے تھے وہ وہاں سے کیا خیالات لیکر لوٹتے تھے۔ لہذا قرین قیاس ہے کہ محمد بن عبدالوہاب کے جو خیالات ہیں اصول کے اختلاف کے مطابق اس کے قریب قریب خیالات شاہ صاحب کے بھی ہونے چاہئیں، اور محمد بن عبدالوہاب کے خیالات وہی ہیں جو خیالات کہ ابن تیمیہ کے ہیں۔"

اصلاح: "اگرچہ ان سے شاہ صاحب کی ملاقات ثابت نہیں اور نہ دونوں کے خیالات میں پوری مطابقت ہے جس کی وجہ ظاہر ہے کہ محمد بن عبدالوہاب امام ابن تیمیہ کے متبع ہیں۔"

(ص ۴۰) اصل: "بہرحال شاہ صاحب کے ذہن پر حنفیت کی گرفت سفر حرمین سے قبل ہی کمزور پڑ چکی تھی، مالکی اور شافعی اساتذہ کی صحبت اور ابن تیمیہ کے اثرات نے اس گرفت کو مزید کمزور کر دیا۔"

اصلاح: بہرحال شاہ صاحب کے ذہن پر حنفیت کی گرفت، مالکی اور شافعی اساتذہ کی صحبت اور ابن تیمیہ کے اثرات سے مزید کمزور پڑ گئی۔

(ص ۴۲) راقم الحروف نے فیوض الحرمین (۴۳-۴۵) کے حوالے سے لکھا تھا: "معلوم ہوا کہ شاہ صاحب کی طبیعت کا اصل تقاضا تو یہ تھا کہ ہر مذہب کے ساتھ تقلید کی زنجیر کو توڑ دیا جائے لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرما دیا البتہ طبعی تقاضے کا اس درجہ لحاظ رکھا کہ تقلید کی زنجیر کو مذاہب اربعہ تک دراز کر دیا اور یہ حکم دیا کہ حتی الوسع ان میں باہم توفیق کی کوشش کی جائے۔"

اس میں اس طرح تبدیلی کی گئی: "غرض مذاہب ثلثہ کے مقلد اساتذہ کی صحبتوں نے اور خصوصاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے روحانی حکم نے شاہ صاحب کے عدم تقلید کے رجحان کو زائل کر دیا۔"

(ص ۳۳۷) اصل: جب کسی چیز کو حکم کی علت مقرر کر دیا جائے تو حکم اس پر دائر ہوتا ہے:

اصلاح: حکم کی علت مقرر کرنے پر حکم دائر ہوتا ہے:

(ص ۳۳۰) اصل: اگر اجماع کی سند ظنی ہو تو اس کے دو فوائد ہیں: ایک یہ کہ انعقاد اجماع کے بعد اس دلیل پر یا اس پر کہ دلیل سے حکم کس طرح ثابت ہوتا ہے، بحث کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔ اسی لئے بسا اوقات یہ دلیل فراموش بھی ہو جاتی ہے:

اصلاح: اگر سند ظنی ہو تو اس کے دو فوائد ہیں۔ انعقاد اجماع کے بعد سند دلیل کی حاجت ہوتی ہے اور نہ اس دلیل سے ثبوت حکم ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ یہ دلیل بسا اوقات پیش نہیں کی جاتی:

(ص ۳۲۹) اصل: اس عبارت سے ثابت ہوتا ہے کہ راسخین فی العلم متشابہات کی مراد کو جانتے ہیں۔ اور ان دونوں اقتباسات سے بطریق فحوی الخطاب یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک وقف "العلم" پر ہے:

اصلاح: اس عبارت سے واضح ہے کہ بعض متشابہ امور میں پیغمبر اسلام علیہ السلام اور راسخین فی العلم بعض اسرار کا ادراک کرتے ہیں۔ ان دونوں اقتباسات سے ظاہر ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک وقف "العلم" پر ہے:

(ص ۳۰۳) اصل: کتاب تمام احکام شرعیہ کے اثبات کے لئے کافی نہیں اسی لئے سنت کی طرف رجوع ناگزیر ہوتا ہے اور کتاب و سنت دونوں مل کر بھی چونکہ تمام مسائل کے لئے ناکافی ہیں اسی لئے قیاس کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے (اگرچہ فی نفسہ سنت اجماع اور قیاس کی حجیت ان کے ماننے والوں کے نزدیک قطعی دلائل سے بھی ثابت ہے):

اصلاح: کتاب احکام شرعیہ کی تفصیل و تشریح کے لئے سنت کی طرف رجوع کا حکم دیتی ہے اور کتاب و سنت دونوں بعض فروعی مسائل کے لئے قیاس کی سفارش کرتے ہیں۔ غرض سنت اجماع اور قیاس کی حجیت ماننے والوں کے لئے قطعی دلائل سے ثابت ہے:

اسلامی ادارہ تحقیقات اسلامی کی تحریری اجازت مورخہ ۵/۱۲/۱۹۷۹ء سے اب یہ مقالہ نظرِ ثانی کے بعد دوبارہ شائع ہو رہا ہے۔ نظرِ ثانی کے نتیجہ میں اگرچہ کچھ تبدیلیاں بھی عمل میں آئی ہیں لیکن حتی الامکان اس کی کوشش کی گئی ہے کہ مقالہ کو اس کی اصلی شکل میں پیش کیا جائے۔

اس مقالے کی پہلی اشاعت میں عربی اور فارسی عبارتوں کے ترجمے نہیں لکھے گئے۔ موجودہ اشاعت میں مقدمہ کی حد تک تمام عربی اور فارسی عبارتوں کے ترجمے لکھ دیے گئے ہیں اس لیے کہ اصولِ فقہ کا فن نہ جاننے والے قارئین کو بھی مقدمہ سے دلچسپی ہو سکتی ہے، یہ ترجمے مقدمہ کے آخر میں موجود ہیں۔ رہا اصل کتاب کے باقی حصے تو ان میں یہ ترجمے اس لیے نہیں کیے گئے کہ ان کا مطالعہ وہی حضرات کریں گے جنہیں اصولِ فقہ کے فن سے دلچسپی ہو، اور امید یہی ہے کہ کم از کم ان کی اکثریت عربی اور فارسی سے واقف ہوگی۔

آخر میں راقم الحروف ان تمام حضرات کا شکریہ ادا کرنا اپنا اخلاقی فرض سمجھتا ہے جنہوں نے اس مقالہ کے سلسلہ میں تعاون فرمایا، بالخصوص استاذِ گرامی حضرت مولانا سید منتخب الحق صاحب قادری مدظلہ العالی، سابق عمید کلیہ شریعہ و رئیس شعبہ علوم اسلامی جامعہ کراچی جو راقم الحروف کے علم و تجربہ کی حد تک ہندوپاک میں فنِ اصولِ فقہ کے امام ہیں۔ اگر اس فن کے دقیق اور غامض مسائل میں موصوف کی مشفقانہ اور بصیرت افروز رہنمائی میسر نہ ہوتی تو راقم الحروف کو ان کے حل میں بڑی دشواری پیش آتی، جزاہ اللہ أحسن الجزاء۔

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين۔

محمد مظہر بقا

أستاذ مركز البحث العلمي، كلية الشريعة،

جامعة أم القرى، مكة المكرمة

مكة المكرمة ٢٣/٨/١٤٠٦هـ
١/٥/١٩٨٦ء

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

پیش لفظ

طبع اول

از ڈاکٹر صغیر حسن معصومی

ڈاکٹر مولانا مظہر بقا صاحب کا مقالہ "اصول فقہ اور شاہ ولی اللہ" چند سال ہوئے ادارۂ ہذا میں بغرض اشاعت موصول ہوا تھا۔ اس کے بعض اقتباسات وقتاً فوقتاً "فکر و نظر" کے مختلف شماروں میں شائع ہوتے رہے ہیں۔

اس وقت جبکہ پاکستان کو ایک متفقہ دستور مل چکا ہے اور لوگوں میں اجتماعی قوانین کی اصلاح اور اجتماعی مسائل کے حل کرنے کا احساس تیز سے تیز تر ہو چکا ہے۔ شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کے فقہی کارناموں اور اصولی آراء کو پیش کرنا نہایت موزوں معلوم ہوتا ہے۔

بنا بریں اس مقالے کی ایڈیٹنگ کی طرف خاص توجہ منعطف کی گئی اور کتابی شکل میں اسے شائع کرنے کے لئے تیار کر لیا گیا۔ الحمد للہ کہ اب یہ کتاب بذریعہ آفسٹ چھپنے کے لئے پریس میں بھیجی جا رہی ہے۔

یہ مقالہ نہایت عالمانہ ہے اور شاہ صاحب کی تالیفات پر مبنی ہے۔ شاہ صاحب کے متعلق جو کچھ کتابیں اردو میں دستیاب ہیں امید ہے کہ ان میں یہ کتاب نہایت ممتاز سمجھی جائے گی۔ شاہ صاحب کے فقہی آراء کا تجزیہ و تحلیل کرنے کے لئے علوم شرعیہ میں غیر معمولی مہارت اور دستگاہ کامل کی ضرورت ہے۔ مقالہ بڑی محنت سے لکھا گیا ہے۔ بعض اصولی مباحث میں وضاحت کی خاطر اطناب و تکرار کی وجہ سے حجم میں زیادتی ناگزیر تھی۔ مصنف نے دقیق مسائل کی تفصیل کہیں اپنی عبارتوں میں اور کہیں حاشیے میں بیان کر کے اپنے خیال میں وضاحت کی بڑی حد تک کوشش کی ہے۔ عالمانہ زبان و بیان کی وجہ سے بھی کتاب کے مضامین میں قدرے اغلاق موجود ہے جو تحقیقی مقالوں کا خاصہ ہے۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ مولانا مظہر بقا اپنے مطالعہ کی وجہ شاہ صاحب کے متعلق اس غلط فہمی میں پڑ گئے کہ شاہ صاحب شافعی مسلک میں غلو رکھتے تھے اور حنفی مسلک کے خلاف تھے[1]۔ حالانکہ شاہ صاحب کا عمیق مطالعہ[2] درحقیقت حنفیت کی تائید میں مزید تقویت پہنچاتا ہے۔ اندریں حالات یہ ضروری تھا کہ مصنف کے اس غیر معتدل رجحان و بیان کو حتی الامکان علمی انداز پر صحیح رنگ میں پیش کیا جائے[3]۔ فقہی مسائل کی انتہا نہیں چند مسائل کو شمار کر کے ان سے کوئی اوسط نکال لینا صحیح اعداد و شمار فراہم نہیں کر سکتا۔ اوسط تو اس وقت صحیح طور پر نکالا جا سکتا ہے

کے سارے مسائل کا مجموعہ پیش نظر ہو۔ پھر شاہ صاحبؒ حنفیت کو اس لئے ترجیح دیتے ہیں کہ اس مسلک کی کسی ایسا کوئی قول بغیر تینوں مسلکوں کے فیصلوں کے مطابق ضرور مل جاتا ہے۔ اس طرح یہ فقہی مسلک چاروں میں ہم آہنگی پیدا کرنے میں سہولت فراہم کرتا ہے۔ چونکہ یہ تحقیقی مقالہ مصنف کی پہلی کوشش ہے اس لئے اقتباسات اصل سے اس کی طوالت کا خاص خیال رکھا گیا ہے اور مزید تکرار سے بچنے کے لئے ان اقتباسات کے ترجمہ و تلخیص پیش کرنے پر اکتفا کیا گیا ہے۔ یہی طریقہ تحقیق ہے کہ آثار و اقوال کے خلاصے دیانت داری کے ساتھ متن میں بیان کئے جائیں اور ان کے حوالے حاشیہ میں دیئے جائیں۔ اس طرح من وعن اقتباسات نقل کرنے کی ضرورت نہیں رہتی۔ اس میں شک نہیں کہ یہ اقتباسات فارسی و عربی جاننے والوں کے لئے مفید ہیں مگر عام قاری کے لئے ناگزیر ہیں۔ وقت و حالات کے پیش نظر اقتباسات کے خلاصے ثبت کرنے کی کوشش سے اکتفا کیا گیا ہے۔ البتہ یہ اقتباسات اہل علم و تحقیق کو بہت سی الجھنوں سے بچانے میں نہایت کارآمد اور ممد و معاون ثابت ہوں گے۔

اصول فقہ کے مسائل کتاب اللہ و سنت رسولؐ سے مستنبط ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ شارع اسلام کا ایک ہی ماخذ ہے یعنی کتاب اللہ، اور خود کتاب اللہ کا بیان ہے کہ رسول تمہیں آیات بتاتے ہیں اور ساتھ ہی حکمت و دانش کے رموز سمجھاتے ہیں۔ مزید حکم ہے کہ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ۔ اسی کے بموجب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں نہایت عمدہ مثال موجود ہے اسی لئے سنت رسولؐ دوسرا ماخذ ہے اور یہ سنت رسولؐ کوئی عقل اور عقل انسانی کی اختراع نہیں اور نہ افعال و اقوال و تقریرات رسولؐ سے الگ اپنی عقل و سمجھ کے مطابق بنائے ہوئے اصول و کلیات ہیں جیسا کہ آج کل بعض گم کردہ راہ لوگ عصر حاضر کی امت مسلمہ کو یقین دلاتے ہیں۔ خود بھی گمراہ ہوتے ہیں اور دوسروں کو بھی گمراہ بناتے ہیں۔ یہی حقیقت ہے کہ سارے سنن رسول عملی طور پر متواتر نسلاً بعد نسلٍ اس زمانے تک پہنچے ہیں ان میں کچھ اقوال و افعال رسول دوسری و تیسری صدیوں اور بعد میں بھی تحریر میں لائے گئے اور یہ محض تاریخی سچ ہے کہ امام اوزاعی، امام مکحول شامی، لیث مصری، عبدالرحمن کوفی، امام ابو یوسف وغیرہ کی کتابیں بہت سے اقوال و افعال و تقریرات نبوی پر مشتمل ہیں جو عوام میں منضبط ہونے سے رہ گئے ہیں کیونکہ اہل حدیث و جامعین احادیث رسول نے اپنے اختیار کردہ اصول و ضوابط کے مطابق روایت و درایت سے پرکھنے کے بعد روایات رسولؐ و صحابہؓ کو اپنے اپنے مجموعہ میں جگہ دیئے رہے۔ اس بات کی تائید امام مالکؒ کے بیان کردہ جملوں سے ہوتی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ روایت جو مجھ تک پہنچی ہے وہ یہی ہے، لیکن اہل مدینہ کا عمل اس حدیث کے خلاف ہے۔ ظاہر ہے کہ اہل مدینہ کسی صحیح روایت کے خلاف عمل نہیں کر سکتے کیونکہ انھوں نے صحابہ کرامؓ اور اجلۂ تابعین کی تقلید میں پورے عزم و احتیاط

کام لینے سے کبھی تغافل نہیں کیا اور صلوا کما رأیتمونی أصلی کے بمصداق عبادات و معاملات کی ادائیگی میں کسی قسم کی زیادتی یا کمی کو روا نہ رکھتے تھے۔ یہی حال کوفہ والوں کا تھا کہ حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ بھی اس عہد کی تعلیم میں سختی سے کاربند تھے۔ محدثین کرام جو زمانۂ مابعد میں آئے انھیں صحابہؓ کی تقلید میسر نہ ہوسکی اور ان کا سارا زور متن حدیث اور رواۃ حدیث کے متعلق تفحص و تفتیش میں صرف ہوتا تھا۔ خود امام شافعیؒ جن کی پیدائش ۱۵۰ھ میں ہوئی اور جنھوں نے امام مالکؒ کی صحبت بھی کچھ زمانے تک اٹھائی تھی، زیادہ استفادہ امام صاحب کے نوجوان شاگرد امام محمد حسن شیبانیؒ سے کیا تھا۔ اس نے احادیث کے پرکھنے اور تابعین سے استفادہ کرنے میں طبعی طور پر متاخرین میں رہے۔ انھوں نے اسی لئے محدثین کا رویہ اختیار کیا اور یہ بھول گئے کہ اصحاب کی حدیث کی بیشتر حدیثیں ابتدائے روایت میں آحاد تھیں۔ یعنی ایک صحابی یا ایک تابعی نے ان کو روایت کیا تھا۔ بعد کے عہد میں رواۃ کی تعداد میں زیادتی ہوئی اور بعد کی کثرت رواۃ کے پیش نظر آحاد پر عمل کرنے کو ترجیح دی گئی۔ اور یہ بات ذہن سے اتر گئی کہ اگر روایت صحیح ہوتی تو ضرور قرن اول میں ایک سے زائد راوی ہوتے اور وہ حدیث آحاد نہ ہوتی۔ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے وقت میں ان آحاد احادیث میں سے واقعہ یہ ہے کہ کسی کو صحیح نہیں سمجھا گیا اور اسی لئے امام صاحب نے اس پر عمل نہ کیا۔ اس کے برعکس بعض احادیث جو عملی طور پر روزمرہ کی زندگی میں داخل تھیں ان کی روایت بعض انفرادی کوششوں سے تواتر تک پہنچی مگر روایت سے رہ گئیں اور ان کو عام متداول مجامیع حدیث میں جگہ نہ مل سکی۔

یہی واقعہ ہے کہ فرضِ عین و فرضِ کفایہ میں خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں فرق سمجھا گیا اور آپ نے صلوٰۃ الجنازہ کو فرضِ کفایہ قرار دیا۔ وجوب کا لفظ تو عام طور پر احادیث نبوی میں مستعمل ہوا ہے مگر کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیَامُ جیسے قرآنی الفاظ سے فرضیت کا حکم واضح ہے۔ غرض احکام الٰہی یعنی فرض، واجب، سنت (ندب) مباح اور حرام (نہی) و مکروہ توقیفی ہیں یعنی قرآن و سنت سے ثابت ہیں۔ بعض حضرات خصوصاً اصحاب مالکؒ کا احکام خمسہ پر اصرار صرف اصطلاحی ہے جس کی تائید اصل ماخذ سے نہیں ہوتی۔

معقول الاصل یا قیاس کی بنا بھی کتاب اللہ پر ہے۔ البتہ انفرادی اجتہاد قیاس ہے اور جب انفرادی اجتہاد لوگوں کی مقبولیت حاصل کرلیتا ہے تو اجماع کا درجہ حاصل کرلیتا ہے۔ اس انفرادی اجتہاد کو مختلف حیثیتوں سے مصالح مرسلہ، استصحاب، استدلال اور استحسان جیسے الفاظ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ جو اجتہاد کتاب و سنت کے حکم سے اقرب ہوتا ہے وہ احکم و انسب سمجھا جاتا ہے۔

ڈاکٹر مظہر بقا نے اپنی کتاب کو ایک مقدمہ اور سات ابواب میں تقسیم کیا ہے۔ آخر میں خاتمہ کے تحت نتیجہ بحث کو مختصر الفاظ میں، اور تتمہ کے تحت مولف نے المسوی اور المصفی سے ان مسائل

طرائف فقہ کو تجزیہ کر کے پیش کیا ہے جس میں شاہ ولی اللہ نے اپنے رجحان کی تصریح کی ہے کہ کس امام کے اقوال کو انھوں نے اختیار کیا ہے۔ آخر میں کتابیات کے تحت میں حروفِ تہجی کے مطابق ان ساری تالیفات و رسائل کی فہرست دی ہے جن سے مؤلف نے بالواسطہ یا بلاواسطہ استفادہ کیا ہے۔

مقدمہ خاصا طویل ہے اور شاہ صاحب کے حالات و کارناموں پر مشتمل ہے۔ چار فصلوں میں مؤلف نے عہد اور تاریخی منظر پیش کیا ہے، طور قارئین کو اس سے شاہ صاحب کی زندگی، علمی جدوجہد نیز اصلاحی مساعی کو سمجھنے میں بڑی سہولت ہوگی۔ فصل اول میں سیاسی، معاشرتی نیز علمی حالات کی تفصیل ہے۔ فصل دوم میں شاہ صاحب کی ممتاز روش، فقہی نظریہ، مجتہدانہ حیثیت، صوفیانہ مسلک وغیرہ کا تقابلی مطالعہ پیش کیا گیا ہے۔ تیسری فصل میں زندگی کے حالات، اساتذہ و شیوخ، مصنفات، سفر حرمین شریفین اور درس و تدریس کا مکمل خاکہ مرقوم ہے۔ پھر چوتھی فصل میں اصول فقہ کی تدوین اور اس کے تاریخی ارتقاء سے بحث ہے۔ ساتھ ہی شاہ صاحب کے عہد تک اصول فقہ میں اہل پاک و ہند کی تالیفات کا ذکر بھی ہے۔

سات ابواب میں سے باب اول میں کتاب، قرأت اور آیات احکام، محکمات و متشابہات، صفات باری تعالیٰ، تاویل الاحادیث، معاد و حشر کی وضاحت بحث اول میں اور نسخ کی تفصیل بحث بحث دوم میں کی گئی ہے۔

باب دوم سنت کی بحث پر مشتمل ہے۔ سنت کی تعریف و اہمیت بیان کرنے کے بعد عصمت انبیاءؑ و عدالت صحابہؓ، حدیث کے اقسام، شرائط روایت وغیرہ کی وضاحت بحث اول میں اور تعارض و ترجیح، وجوہ ترجیح، حظر و اباحت نیز فقہاء کے اختلافات کا ذکر بحث دوم میں کیا گیا ہے۔

باب سوم میں متعلقات کتاب و سنت سے بحث ہے یعنی لفظ کے ظہور و خفا، تاویل، دلالت، عام و خاص، حقیقت و مجاز، امر و نہی، نیز مطلق و مقید کی وضاحت کی گئی ہے۔

باب چہارم اجماع اور باب پنجم قیاس پر مشتمل ہے۔

باب ششم میں استدلال سے بحث ہے۔ اس باب میں استحسان، مصالح مرسلہ، استصحاب اور کشف و الہام کی بحثیں بھی ہیں۔

باب ہفتم میں اجتہاد اور تقلید سے سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔

شاہ صاحب کے فلسفیانہ افکار کی نفسیاتی و اخلاقی تحلیل برصغیر پاک و ہند میں پہلی بار زبان انگریزی میں پروفیسر ڈاکٹر عبد الواحد ہالے پوتا استاد ثقافت اسلامیہ و مذہبیات سندھ یونیورسٹی حیدرآباد سندھ نے چند سال ہوئے شائع کیا تھا، مگر شرعی علوم خصوصاً اصولی مسائل سے بحث پہلے کبھی نہیں کی گئی۔ المرحوم مولانا عبید اللہ سندھی نے اپنے خاص رنگ میں شاہ صاحب کے افکار عالیہ کا سیاسی تجزیہ اپنی تفسیر اور دوسرے

چھوٹے رسائل میں کیا ہے۔ یہ رسائل اکثر و بیشتر شائع ہو چکے ہیں البتہ تفسیر کا بیشتر حصہ غیر مطبوعہ ہے۔

آخر میں ڈاکٹر مظہر بقا کے ہم شکر گزار ہیں کہ انھوں نے اپنا تحقیقی مقالہ بغرض اشاعت ادارہ ھذا کو ارسال کیا۔ ڈاکٹر صاحب کا کارنامہ لائق ستائش ہے کہ انھوں نے بڑی عرق ریزی سے اصول فقہ کے علمی دقیق مسائل کو اولیں بار اردو زبان میں نہایت دلکش پیرائے میں تحریر فرمایا اور شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کے افکار و اصول کی ناقدانہ طور پر وضاحت فرمائی۔ اردو زبان میں یہ کتاب مطالعے کے لئے ایک بیش قیمت مواد پیش کرتی ہے ہمیں امید ہے کہ اہل علم اس کو اردو زبان میں اچھی اضافہ تصور کریں گے۔

بعض جدت پسند حضرات نے تحقیق و تدقیق کی آڑ لے کر شاہ صاحب پر ایسے افکار و آراء چسپاں کرنے کی کوشش کی ہے جن کو شاہ صاحب کی تحریروں و تالیفوں سے کوئی واسطہ نہیں یہ افکار و آراء لکھنے والوں کے اپنے طبع زاد ناقابل قبول خیالات کی ترجمانی کرنے سے زیادہ ارباب دانش و بینش کی نظروں میں کوئی وقعت نہیں رکھتے۔ اہل علم ان کے افتراء پردازی کارناموں سے اچھی طرح واقف ہیں۔

اللھم أرنا الحق حقا وارزقنا اتباعه وأرنا الباطل باطلا وارزقنا اجتنابه والله تعالیٰ خیر موفق وهو حسبنا ونعم الوکیل۔

محمد صغیر حسن معصومی

ڈائریکٹر ادارۂ تحقیقات اسلامی

اسلام آباد

(نوٹ) پیش لفظ طبع اول میں شائع شدہ پیش لفظ کے مطابق ہے اسی لئے طبع اول میں جہاں جہاں غلطیاں تھیں اس میں بھی انھیں برقرار رکھا اور حواشی میں ان کی تصحیح کر دی گئی ہے۔

پیش لفظ کے حواشی

ص ۴۰ سطر ۱۹ "اور حنفی مسلک کے خلاف تھے۔"[۱]

[۱] مقالہ نگار نے اس سلسلہ میں جو کچھ لکھا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ شاہ صاحب عملاً حنفی تھے لیکن علمی اور فکری طور پر ان کا بیشتر رجحان امام شافعی کی جانب تھا۔ اور جو کچھ لکھا ہے دلائل کی روشنی میں لکھا ہے، دلائل بھی استنباطی نہیں، خود شاہ صاحب کی تصریحات۔ اگر یہ غلط فہمی کا نتیجہ ہے تو اس کی تردید بھی دلائل کی روشنی میں ہونی چاہیے تھی۔ دلائل کے بغیر صرف اپنی رائے سے تردید کر دینا کوئی علمی طریقہ نہیں۔

مقالہ نگار کے علم میں ہے کہ شاہ ولی اللہ کو علمی و فکری طور پر حنفیت سے دور اور شافعیت کے قریب لکھ دینا بہت سے حنفی حضرات کو ناگوار گذرا ہے۔ لیکن مقالہ نگار کرتا کیا؟ دلائل اسے جس طرف لے جا رہے تھے کیا نتائج وہ اس کے برعکس پیش کرتا؟

اس مقالے کے لئے مواد جمع کرنے کے مرحلے میں خود مقالہ نگار کی یہ کیفیت تھی کہ جوں جوں شاہ صاحب کی کتابوں کا مطالعہ بڑھتا جاتا تھا حنفیت پر ان کی تنقیدات اور شافعیت کی جانب ان کے رجحانات دیکھ دیکھ کر ان کی طرف سے انقباض میں اضافہ ہوتا جاتا تھا۔ اسی انقباض کا نتیجہ تھا کہ شاہ صاحب کے افکار کا تجزیہ کرتے وقت بعض مواقع پر قلم سے ایسے الفاظ بھی نکل گئے ہیں جو شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے مقام رفیع کے مناسب نہیں۔ أعوذ باللہ من ذلک۔

لیکن اب جبکہ عمر (۴۰ سال) اور شعور میں پختگی کے ساتھ ساتھ دنیا کی مقدس ترین سرزمین میں جو مختلف مکاتب فکر کا سنگم ہے اور جہاں کے قیام کا شاہ صاحب کے افکار کی تکوین میں بھی بڑا دخل ہے، آٹھ سال سے قیام کی سعادت حاصل ہے (یعنی مکہ مکرمہ حرسہا اللہ) تو یہ محسوس ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کے ذہن ثاقب نے جو سوچا اور ان کے دردمند دل نے جو محسوس کیا وہ بالکل درست تھا۔ اللہ تعالیٰ جنت میں ان کے درجات بلند فرمائے۔

ص ۴۰ سطر ۱۹ حالانکہ شاہ صاحب کا عمیق مطالعہ[۳۳]

۳۳ اس کا یہ مطلب ہے کہ مقالہ نگار نے شاہ صاحب کا مطالعہ تو کیا ہے لیکن یہ مطالعہ عمیق نہیں۔

شاہ صاحب کی تمام دستیاب کتابوں کو دیکھ کر جن کا ذکر کتابیات میں موجود ہے، دلائل اور نصوص کی روشنی میں صحیح نتائج پیش کرنے کے باوجود مقالہ نگار کو عمیق مطالعہ کا دعویٰ نہیں۔ لیکن مطالعہ کی سطحیت بتانے کے لئے پورے مقالہ میں سے، جس میں شاہ صاحب کے بےشمار نصوص ہیں، کم از کم کسی ایک مقام ہی کی نشان دہی کر دی جاتی کہ مقالہ نگار نے جو کچھ سمجھا یا جو نتیجہ اخذ کیا وہ صحیح نہیں۔ یا یہ رہنمائی کر دی جاتی کہ شاہ صاحب کو صحیح طور پر سمجھنے کے لئے ان کی فلاں فلاں کتابیں مزید پڑھنی چاہئے تھیں جو مقالہ نگار نے نہیں پڑھیں۔ یا یہ بتلا دیا جاتا کہ ان کی فلاں فلاں تحریروں سے ان کا صحیح مسلک معلوم ہوتا ہے جنھیں مقالہ نگار نے نظر انداز کر دیا۔

ص ۴۰ سطر آخری سطر سے پہلے "صحیح رنگ میں پیش کیا جائے"[۳۴]

۳۴ غیر معتدل کو معتدل بنانے اور صحیح رنگ میں پیش کرنے کے سلسلہ میں مقالہ کو جس طرح مسخ کیا گیا ہے اس کا ذکر مقدمہ میں گذر چکا۔

ص ۴۱ سطر ۱ "مجموعہ پیش نظر ہو"[۳۵]

۳۵ ڈاکٹر معصومی صاحب کی اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ مقالہ نگار نے شاہ صاحب کو اصول میں جو ۔۔ صد فیصد شوافع کا ہمنوا بتایا ہے اس پر انھیں کوئی اعتراض نہیں۔

موصوف کو اس پر بھی اعتراض نہیں کہ جن مختلف فیہ مسائل کا مقالہ نگار نے اس مقالہ میں ذکر کیا ہے ان کی رو سے امام شافعی کی طرف شاہ صاحب کا ستر فیصد رجحان ہے۔

اپنے پیش لفظ میں ڈاکٹر صاحب موصوف نے کسی جگہ ان دونوں باتوں کی تردید نہیں فرمائی۔ بلکہ مقالہ کی عبارتوں میں سیکڑوں جگہ تغیر و تحریف کے باوجود ص ۴۷ پر اس عبارت کو برقرار رکھا کہ "اس میلان کی کیفیت یہ ہے کہ انھوں نے اصول میں تمام تر اور فروع میں ستر فیصد سے زائد مسائل میں امام شافعی کا مذہب اختیار کیا۔"

اس کے علاوہ بھی اس تناسب کا ذکر مقالہ میں متعدد جگہ کیا گیا ہے اور وہ عبارتیں اپنی جگہ موجود ہیں۔

موصوف کا اعتراض صرف یہ ہے کہ مقالہ نگار نے سارے مسائل کا مجموعہ پیش نظر نہیں رکھا اور بے شمار فقہی مسائل میں سے چند مسائل کو شمار کر کے اوسط نکال لیا ہے، جو صحیح نہیں۔

اس سلسلہ میں گزارش یہ ہے کہ بلا شبہ فقہ کے مسائل بے شمار ہیں، لیکن ان میں متفق علیہ مسائل بھی ہیں اور مختلف فیہ بھی۔ یہ بات کہ کس مسئلہ میں کس کا رجحان کس طرف ہے، متفق علیہ مسائل سے نہیں معلوم ہوتی، صرف مختلف فیہ مسائل سے معلوم ہوتی ہے۔ لہٰذا شاہ صاحب کا رجحان متعین کرنے کے لئے ہزاروں متفق علیہ مسائل کا دیکھنا کیوں ضروری تھا؟

رہے مختلف فیہ مسائل، جن سے کسی کا رجحان متعین کیا جا سکتا ہے، تو ان میں سے جن مسائل میں شاہ صاحب نے اپنے رجحان کا اظہار نہ کیا، ان کا ذکر تک اپنی کتابوں میں نہ کیا ہو ان سے شاہ صاحب کا رجحان معلوم کرنے کی کیا صورت تھی اور اس کے لئے فقہ کے سارے مختلف فیہ مسائل کا دیکھنا کیوں ضروری تھا؟

شاہ صاحب کا رجحان تو صرف ان مختلف فیہ مسائل سے معلوم ہو سکتا تھا جن کا انھوں نے اپنی کتابوں میں ذکر بھی کیا ہے اور ان میں اپنے رجحان کا اظہار بھی کیا ہے اور راقم الحروف نے انہی مسائل کا احاطہ کر کے ان سے اوسط نکالا ہے۔ اس کے سوا شاہ صاحب کا رجحان متعین کرنے کی اور کیا صورت تھی؟

فقہ ہی نہیں اصول فقہ کا بھی یہی حال ہے کہ اس کے مسائل بھی بے شمار ہیں لیکن راقم الحروف صرف انہی مسائل کو لے کر کوئی نتیجہ قائم کر سکتا تھا جن کا ذکر اور ان میں اپنے میلان کا اظہار شاہ صاحب کے یہاں موجود ہے۔ جن مسائل کا ذکر ہی شاہ صاحب کے یہاں موجود نہیں ان سے ان کا رجحان معلوم کرنے کی کوئی صورت نہیں۔

شاہ صاحب نے فقہ میں کوئی کتاب تصنیف نہیں فرمائی۔ ان کی صرف دو کتابیں ایسی ہیں جن میں اختلافی مسائل کا ذکر ہے: "المسوی" اور "المصفی"۔ یہ دونوں کتابیں موطا امام مالک کی شروح ہیں۔ ان کتابوں خصوصاً "المصفی" میں ائمہ کے اختلافات ذکر کر کے شاہ صاحب نے اپنے رجحانات کا اظہار بھی کیا ہے۔ لہٰذا شاہ صاحب کی بکثرت تصانیف میں خاص طور پر یہی دو کتابیں ایسی ہیں جن سے ان کے فقہی رجحانات معلوم ہو سکتے ہیں۔ اور راقم الحروف نے ان دونوں کتابوں کی

ایک ایک سطر پڑھ کر شاہ صاحب کی تصریحات کے مطابق ان کے رجحانات کی نشاندہی کی ہے۔ اور اسی سے ان کے رجحانات کا اوسط نکالا ہے۔ اس کے سوا اور صورت کیا تھی جس سے شاہ صاحب کے فقہی رجحانات متعین کیے جا سکتے؟

بہر حال سمجھ میں نہیں آتا کہ جب بذاتِ خود فقہ کے مسائل دیکھنا مقصود نہیں بلکہ مقصود صرف یہ ہے کہ فقہی مسائل میں شاہ صاحب کا رجحان متعین کیا جائے تو سارے مسائل کا مجموعہ دیکھنا اور فقہ کے پورے ذخیرہ کا کھنگالنا کیوں ضروری تھا؟

جن مختلف فیہ مسائل کا شاہ صاحب نے اپنی کتابوں میں ذکر نہیں کیا، یا ذکر کیا ہے لیکن صریح الفاظ میں ان میں اپنے رجحان کا اظہار نہیں کیا، کہا جا سکتا ہے کہ ان میں شاہ صاحب کا رجحان احناف کی طرف ہو گا۔ امکان کی حد تک تو اس سے انکار نہیں لیکن قرائن کا تقاضا اس کے برعکس ہے؟ اس لئے کہ:

۱۔ فروع اصول پر مبنی ہوتے ہیں اور اصول میں شاہ صاحب صد فیصد شافعی ہیں تو فروع میں بھی کم و بیش یہی حال ہونا چاہئے۔

۲۔ منطوق مسکوت کے لئے قرینہ ہوا کرتا ہے۔ لہٰذا شاہ صاحب کے کلام میں مذکور مسائل کا جو حال ہو وہی حال ان مسائل کا ہونا چاہئے جو مذکور نہیں یا جن میں انھوں نے اپنے رجحان کی صراحت نہیں کی۔

یہ بات اس لئے بھی قرینِ قیاس ہے کہ:

۱۔ شاہ صاحب امام شافعی کو تمام مستنبطین کا (جن میں امام ابو حنیفہ بھی شامل ہیں) سردار مانتے ہیں۔ (ازالہ ۱/۵۹)

۲۔ لکھتے ہیں کہ مذاہب اربعہ میں سے امام شافعی کا مذہب سنت کے سب سے زیادہ قریب ہے (الخیر الکثیر ص ۱۸۱) اور جیسا کہ فیوض (۴۸، ۶۲) سے ثابت ہوتا ہے احناف کا مذہب سنت کے موافق نہیں۔ بلکہ یہ تک لکھتے ہیں کہ "احناف اپنی رائے کے مقابلہ میں صحیح حدیث تک کو ترک کر دیتے ہیں مثلاً حدیث مصراۃ اور حدیث قلتین۔ (حجۃ ۱/۹)۔

۳۔ امام شافعی کا مذہب منقح اور مصفیٰ ہے (الخیر الکثیر ص ۱۸۱)

۴۔ امام شافعی کی نظر علل و اسباب کی حقیقت تک پہنچتی ہے۔ (ایضاً)

اور اس کا مفہوم مخالف یہ ہے۔ جس سے استدلال کو شاہ صاحب بھی جائز سمجھتے ہیں کہ

دوسرے ائمہ جن میں امام ابو حنیفہ بھی شامل ہیں، کی نظر اس حقیقت تک نہیں پہنچی۔

۵۔ امام شافعی کا مذہب مدون مشہور اور مخدوم احادیث پر مبنی ہے اور کسی دوسرے مذہب کو یہ بات میسر نہیں۔ (الانصاف ص ۷۹)

۶۔ جو شخص امام شافعی کے مذہب سے عداوت برتے وہ مجتہد مطلق بن سکتا ہے اور نہ اسے علم حدیث میں کمال نصیب ہو سکتا۔ (ایضاً ص ۸۰)

۷۔ لکھتے ہیں کہ مجھے مجتہد مطلق (منتسب) کا جو مقام حاصل ہوا ہے وہ امام شافعی کی کتاب "الاُمّ" بغوی (شافعی) کی "شرح السنۃ" اور شافعیوں کی کتابوں سے حاصل ہوا ہے۔ (مقدمہ مصفی ۱/۳)

۸۔ فرماتے ہیں کہ کسی مذہب کے حق ہونے کے جلی اور حقیقی رنگ اضافی معنی یہ ہیں کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات اور قرون مشہود لہا بالخیر کے مطابق ہو۔ اور اس اعتبار سے احناف کا مذہب حق نہیں (فیوض ص ۱۰۲-۱۰۳)۔

۹۔ استحسان کو جس پر احناف کے بکثرت مسائل مبنی ہیں شاہ صاحب رائے قرار دیتے ہیں (حجۃ ۱/۳۴) اور رائے کی مذمت کرتے ہوئے (قرۃ ص ۱۳۷-۱۳۸) شاہ صاحب اسے تشریع جدید کہتے ہیں۔ (مصفی ۱/۲۹) اور استحسان کو وہ دین میں تحریف اور افتراء کا سبب قرار دیتے ہیں (حجۃ ۱/۱۲۰-۱۲۱)

۱۰۔ حنفی اصولیین کے بعض اصول کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ احناف نے ان کے اپنے مذہب کو مضبوط کرنے کے لئے بعض اصول گھڑ لئے ہیں اور انھیں صحابہ کے کام سے کوئی نسبت نہیں (قرۃ ص ۱۰۹)

یہ تمام باتیں تفصیل کے ساتھ اور شاہ صاحب کے اصل نصوص کے ساتھ مقالہ میں موجود ہیں۔ اور ان حالات میں خود اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ جن مختلف فیہ مسائل کا ذکر شاہ صاحب نے نہیں کیا یا جن میں صریح الفاظ میں اپنی رائے کا اظہار نہیں کیا ان میں ان کا رجحان کس طرف ہونا چاہئے۔

ذیل میں اس طرح کی چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں جنھیں راقم الحروف نے از روئے احتیاط سکوت کی فہرست میں رکھ کر مقالہ کے تتمہ میں ذکر نہیں کیا تھا بلکہ اس مضمون میں ذکر کیا تھا جو "الفصل طور پر" الرحیم" میں شائع ہوا۔

۱۔ رشد یتیم کی مدت ۲۵ سال مقرر کرنا (حجۃ ۱/۱۴۶)

۲۔ ماء کثیر کی مقدار دہ در دہ مقرر کرنا۔ (ایضاً ص ۳۰)

۳ - پانی کی جستجو کے لئے ایک میل کی حد مقرر کرنا۔ (مصفیٰ ۱/۴۲)۔

احناف کے ان تینوں مسائل کو شاہ صاحب نے تقدیر بالرائے قرار دیا ہے اور نمبر ۳ کے ذکر پر لکھا ہے کہ میرا دل تقدیر بالرائے سے سخت قلق میں ہے اس لئے کہ یہ تشریع جدید ہے (ایضاً)

۴ - "لا وضوء لمن لم یذکر اسم اللہ" کو نفی کمال پر محمول کرنا (حجۃ ۱/۱۵۷)

۵ - جمع بین الصلاتین کی احادیث کو جمع حقیقی کے بجائے جمع صوری پر محمول کرنا (مصفیٰ ۱/۱۴۳)۔

حنفیہ کے ان دونوں مسائل کے بارے میں لکھا ہے کہ یہ تاویلات بعیدہ ہیں۔

مذکورہ پانچوں مسائل میں اگرچہ شاہ صاحب نے صراحۃً یہ نہیں لکھا کہ وہ ان میں احناف کے خلاف ہیں لیکن جو کچھ لکھا ہے اس کی روشنی میں کیا کوئی شخص کہہ سکتا ہے کہ ان مسائل میں وہ احناف کے خلاف نہیں؟

مقالے کے تحریر میں راقم الحروف نے اتنی احتیاط برتی تھی کہ اس میں صرف وہ مسائل ذکر کئے جن میں شاہ صاحب نے صریح الفاظ میں اپنے رجحان کا اظہار کیا ہے لیکن اہل علم جانتے ہیں کہ کسی بات کو ثابت کرنے کے لئے صراحت یا عبارت کے ساتھ ساتھ دلالت، اشارت اور اقتضا سے بھی کام لیا جاتا ہے۔ اگر شاہ صاحب کے کلام کے دلالات، اشارات اور اقتضاءات سے نتائج نکالے جائیں تو امام شافعی کی طرف ان کے رجحانات کا تناسب مزید بڑھ جاتا ہے۔

مقالہ نگار نے شاہ صاحب کو اس طرح سمجھنے کی کوشش بھی کی تھی اور اس سلسلہ میں ایک مفصل مضمون لکھا تھا جس کا کچھ حصہ ماہنامہ "الرحیم" حیدرآباد میں مئی اور جون ۱۹۶۵ء کی دو قسطوں میں شائع ہوا باقی قسطیں شائع نہ کی گئیں یا تو اس لئے کہ ایڈیٹر صاحب مقالہ نگار کے طرز استدلال سے مطمئن نہ ہو سکے اور اگر ایسا تھا تو وہ قسطیں بھی کیوں شائع ہوئیں یا اس لئے کہ امام شافعی کی طرف شاہ صاحب کا مزید رجحان ثابت ہونا گوارا نہ ہو سکا۔ واللہ اعلم۔

ص ۱۴ سطر ۳ "سہولت فراہم کرتا ہے":

"شاہ صاحب حنفیت کو اس لئے ترجیح دیتے ہیں کہ . . . . . سہولت فراہم کرتا ہے"۔

یہ عبارت دو باتوں پر مشتمل ہے: ایک دعویٰ کہ شاہ صاحب حنفیت کو ترجیح دیتے ہیں، دوسرے اس کی دلیل۔ اور ذہن اس طرف جاتا ہے کہ شاہ ولی اللہ ہی نے حنفی مذہب کی ترجیح کے لئے یہ دلیل

...گی۔ حالانکہ اس دعویٰ اور اس دلیل کی حقیقت یہ ہے کہ شاہ صاحب نے دو جدا جدا باتیں تحریر فرمائی ہیں:

فیوض الحرمین (ص ۱۰۲-۱۰۳) میں جو کچھ لکھا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ نفس الامری حقیقت (میں) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات اور قرون مشہود لہا بالخیر سے مطابقت کے اعتبار سے تو (دوسرے) مذاہب راجح ہیں، لیکن بعض خصوصی اسباب و مصالح کی بنا پر (یعنی ہندوستان کے مخصوص احوال میں جہاں صرف مذہب حنفی ہے اور یہی مذہب حق و باطل کے درمیان فارق ہے) مذہب حنفی راجح ہے۔

اس موقع پر شاہ صاحب نے ایک اعتبار سے حنفی مذہب کی ترجیح کی تصریح کی ہے اور اگر ڈاکٹر (مسعودی) صاحب نے اسی کو دعویٰ کی دلیل بنایا ہوتا تو درست ہوتا۔

لیکن دلیل کے طور پر موصوف نے وہ بات لکھی ہے جس کا شاہ صاحب نے فیوض الحرمین میں (ص ۶۲-۶۳) ذکر کیا ہے اور جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حنفی مذہب کو سنت سے قریب کرنے کا نفیس طریقہ یہ ہے کہ احناف کے ائمہ ثلاثہ کے اقوال میں سے اس قول کو لیا جائے جو سنت کے مطابق ہو۔

شاہ صاحب نے اس موقع پر قطعاً اس کا ذکر نہیں کیا کہ اس اعتبار سے مذہب حنفی راجح ہے۔ لیکن ڈاکٹر صاحب نے غلط طریقے سے اس بات کو دلیل بنا کر دعویٰ کے ساتھ مربوط کر دیا۔

مزید یہ کہ شاہ صاحب کی دونوں باتوں پر اگر غور کیا جائے تو نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ نفس الامری حقیقت (کے لحاظ سے اصلی) وجہ ترجیح ہے، نہ تو اس کے اعتبار سے حنفی مذہب راجح ہے، اور نہ وہ اپنی موجودہ شکل میں سنت کے مطابق ہے (اگر شاہ صاحب کی تجویز پر عمل کر لیا جائے تو سنت کے مطابق ہو جائے گا)۔

کیا اسی کو مذہب حنفی کی ترجیح کہا جاتا ہے؟

واقعہ یہ ہے کہ شاہ صاحب کی کتابوں میں کسی جگہ یہ موجود نہیں کہ وہ مذہب حنفی کو اس لئے ترجیح دیتے ہیں کہ "اس مسلک کے کسی نہ کسی مجتہد کا قول بقیہ تینوں مسلکوں کے فیصلوں کے مطابق ضرور مل جاتا ہے۔ اس طرح یہ مسلک چاروں میں تطبیق پیدا کرنے میں سہولت فراہم کرتا ہے۔"

پھر اگر شاہ صاحب نے مختلف فیہ مسائل میں جہاں جہاں اپنے رجحانات کا اظہار کیا ہے وہاں یہ لکھا ہوتا کہ اس مسئلہ میں احناف کے ائمہ ثلاثہ میں سے فلاں کا قول میرے نزدیک راجح ہے اس لئے کہ وہ سنت سے قریب اور دوسرے ائمہ کے اقوال کے مطابق ہے تو بھی یہ کہا جاتا کہ انہوں نے توفیق و تطبیق کی کوشش کی اور مذہب حنفی کی مخالفت نہیں کی۔ شاہ صاحب تو ایسے موقع پر

حنفی مذہب کے مقابلہ میں دوسرے ائمہ کے اقوال نقل کرتے ہیں اور پھر اپنا رجحان بتا دیتے ہیں اور یہ رجحان زیادہ تر امام شافعی کی طرف ہوتا ہے۔

ص ۴۱ سطر ۵ "صحیح طریقہ تحقیق یہ ہے"

طریقہ تحقیق کوئی وحی الٰہی نہیں جس کی بنیاد پر کسی ایک طریقہ کے صحیح اور دوسرے کے غلط ہونے کا فیصلہ صادر کر دیا جائے۔ ہر محقق کا اپنا اپنا طریقہ کار ہوتا ہے۔ اور کسی کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ اپنے طریقہ کو صحیح اور دوسرے کے طریقہ کو غلط قرار دے۔

جیسا کہ عرض کیا جا چکا ڈاکٹر سید محمد یوسف صاحب مرحوم مقالہ نگار کے مشرف تھے ان کی یہی ہدایت تھی کہ جس اقتباس سے استدلال متعلق ہو اسے پورا نقل کیا جائے۔ اور اب ہزاروں صفحات کی تحقیق اور وسیع تجربہ کے بعد راقم الحروف بھی اسی نتیجہ پر پہنچا ہے کہ جس عبارت سے نتیجہ نکالنا مقصود ہو وہ عبارت صرف اس حد تک کہ استدلال کے لئے ضروری ہے، پوری نقل کی جائے ورنہ بسا اوقات "وأنتم سکاری" کو چھوڑ کر "لا تقربوا الصلوٰۃ" اور "ولا تسرفوا" کو چھوڑ کر "کلوا واشربوا" جیسی صورت حال بھی پیش آجاتی ہے۔

ص ۴۱ سطر ۷ "مفید"

یہاں "غیر مفید" ہونا چاہئے۔

ص ۴۱ سطر ۱۷ "یہ بھی حقیقت ہے کہ سارے سنن رسول"

ڈاکٹر معصومی صاحب کی یہ طویل عبارت جو "یہ بھی حقیقت ہے" سے شروع ہوتی ہے اور "الحکم والنسب سمجھا جاتا ہے" پر ختم ہوتی ہے، اس میں بے ربطی اور ژولیدہ بیانی کے علاوہ بہت سی ایسی باتیں بھی ہیں کہ جن حضرات کو فن حدیث یا فن اصول فقہ سے مناسبت ہو انھیں یقیناً ان باتوں پر تعجب ہوگا۔ راقم الحروف ان میں بعض باتوں پر آئندہ حواشی میں گفتگو کرے گا۔

ص ۴۱ سطر ۱۸ "نسلاً بعد نسلاً"

صحیح "نسلاً بعد نسلٍ" ہے۔

ص ۴۱ آخری سطر "خلاف عمل نہیں کرسکے"

جس حدیث کو امام مالک نے صحیح مان کر مؤطا میں اس کی تخریج کی اور یہ بھی لکھا کہ

اہل مدینہ کا عمل اس کے خلاف ہے تو اس سے بڑھ کر اور کیا شہادت ہوگی کہ اہل مدینہ صحیح حدیث کے خلاف بھی عمل کرتے تھے۔ (اس کی تفصیل کا یہ موقع نہیں کہ اس کی وجوہ کیا تھیں)۔

ص ۲۲ سطر ۶ ”محمد حسن شیبانی“[۱۱]

[۱۱] صحیح ”محمد بن حسن“ ہے۔

ص ۲۷ سطر ۸ ”ان کو روایت کیا تھا“[۱۲]

[۱۲] اخبار آحاد یا احادیث آحاد اصطلاحی طور پر صرف ان احادیث کو نہیں کہتے جنہیں ایک صحابی یا ایک تابعی نے روایت کیا ہو بلکہ غیر حنفیہ کے نزدیک وہ تمام احادیث جو تواتر کی حد کو نہ پہنچیں اخبار آحاد کہلاتی ہیں، خواہ ان کے کتنے ہی راوی ہوں۔

(متواتر حدیث وہ ہوتی ہے جس کے راوی ہر زمانے میں اتنی کثرت سے ہوں کہ ان کا جھوٹ پر اتفاق عادۃً محال ہو)

حافظ ابن حجر اور ان کے شارح ملا علی قاری لکھتے ہیں ”(وخبر الآحاد) وھو ما عدا المتواتر“ (نخبۃ الفکر ص ۵۱)۔

علامہ ابن الحاجب مالکی مختصر المنتہی (۲/۵۵) میں لکھتے ہیں کہ خبر واحد وہ ہے جو تواتر کی حد کو نہ پہنچے۔ اور ان کے شارح علامہ عضد جو شافعی ہیں اس پر اتنا اور اضافہ کرتے ہیں کہ خواہ اس کے راوی قلیل ہوں یا کثیر۔ ابو اسحق شیرازی (اللمع ص ۴۰) اور آمدی (الاحکام ۲/۳۱) بھی یہی کہتے ہیں جو ابن حاجب نے لکھا ہے۔

ابن قدامہ حنبلی روضۃ الناظر (ص ۵۲) میں اور ابن النجار حنبلی شرح الکوکب المنیر (۲/۳۴۵) میں لکھتے ہیں کہ متواتر کے علاوہ جتنی احادیث ہیں وہ سب اخبار آحاد ہیں۔

شوکانی نے بھی ارشاد الفحول (ص ۴۹) میں یہی لکھا ہے اور اس پر یہ اضافہ بھی کیا ہے کہ مستفیض اور خبر مشہور بھی آحاد کی قسمیں ہیں۔ اور یہ بات ابن النجار نے بھی لکھی ہے۔

اور حنفی اصولیین و فقہاء عام طور پر یہ کہتے ہیں کہ جو اخبار ایک یا دو یا زیادہ سے مروی ہوں لیکن وہ تواتر یا شہرت کی حد کو نہ پہنچیں وہ سب اخبار آحاد ہیں۔

احناف کی کتابوں میں یہی ہے۔ ملاحظہ فرمایئے: نور الانوار مطبوعہ ایچ۔ ایم سعید اینڈ کمپنی ص ۱۷۷

حسامی مطبوعہ اصح المطابع ص ۷۶، اور عمر الخبازی کی المغنی ص ۱۹۴۔

امام بزدوی نے ذرا آگے کی بات کہہ دی کہ اسے ایک یا دو یا زیادہ روایت کریں اور اس میں عدد کا اعتبار نہیں۔ (اصول بزدوی مع الکشف ۲/ ۳۷۰)۔ یہی بات صدر الشریعہ نے تنقیح (۲/۴ ج) میں لکھی ہے۔

علامہ علاء الدین سمرقندی حنفی نے میزان الاصول (ص ۴۳۱) میں لکھا ہے کہ ہر وہ خبر خبر واحد ہے جو شہرت کی حد میں داخل نہ ہوئی ہو یا اس کی قبولیت پر اجماع نہ ہوا ہو اگرچہ اس کے راوی دو ہوں یا تین یا دس۔

معلوم ہوا کہ محدثین اور اصولیین سب اس پر متفق ہیں کہ خبر واحد صرف وہی نہیں ہوتی جسے ایک صحابی یا ایک تابعی نے روایت کیا ہو۔ بلکہ متواتر یا مشہور اور متواتر کے علاوہ جتنی احادیث بھی ہیں وہ سب اخبار آحاد کہلاتی ہیں خواہ ان کے راوی ایک سے زیادہ ہی کیوں نہ ہوں۔

ص ۴۲ سطر ۱۰ "ترجیح دی گئی" [۱۳]

[۱۳] "اصحاب حدیث کی بیشتر حدیثیں ..... ترجیح دی گئی"۔

اس عبارت سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ رواۃ کی کثرت سے پہلے تو احادیث آحاد پر عمل نہ ہوتا تھا بعد کے دور میں رواۃ کی کثرت کے بعد اسے ترجیح دی گئی کہ ان پر عمل کر لیا جائے۔

راقم الحروف کے سامنے بیسیوں ایسی مثالیں موجود ہیں جن میں خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اور صحابۂ کرام نے ایک ایک راوی کی خبر پر اعتماد کیا۔ اصول فقہ کی ہر مبسوط کتاب میں اس کی مثالیں موجود ہیں، اس سلسلہ میں اصول بزدوی کی شرح کشف الاسرار دیکھ لینا بھی کافی ہے۔

علامہ عبد العزیز بخاری کشف الاسرار (۲/ ۳۷۳-۳۷۵) میں ایسی بہت سی مثالیں پیش کرنے کے بعد جن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابۂ کرام نے ایک ایک راوی کی خبر کو قبول کیا، لکھتے ہیں کہ تابعین، حرمین کے فقہاء، اور بصرہ اور کوفہ کے فقہاء کا طریقہ کار بھی یہی تھا اور یہی طریقہ بعد کے ہر زمانہ کے فقہاء کا رہا۔ [۱۶]

علامہ عبد العزیز بخاری نے اس سلسلہ میں بھی تابعین کے نام بھی لکھے ہیں۔

مختصر المنتہی کے شارح علامہ عضد لکھتے ہیں (۲/ ۵۹) کہ صحابہ و تابعین نے اخبار آحاد پر

واقعات میں عمل کیا ہے جن کا شمار بھی آسان نہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ خبر واحد خواہ وہ ایک ہی صحابی سے مروی ہو اس پر ائمہ اربعہ کے نزدیک عمل واجب ہے۔ اس میں کسی امام کا اختلاف نہیں۔ اور اس سلسلہ میں کسی خاص حوالے کی ضرورت نہیں کسی بھی مذہب کی اصول فقہ کی کوئی بھی کتاب دیکھی جا سکتی ہے۔

ص ۴۲ سطر ۱۰ اور یہ بات ذہن سے اتر گئی

"اور یہ بھول گئے" "اور یہ بات ذہن سے اتر گئی" امام شافعیؒ کے بارے میں اس طرح کے جملے لکھنا اور ان کا اس طرح ذکر کرنا کہ بحیثیت مجموعی ذہن میں ان کی کسر شان اور تنقیص کا تاثر پیدا ہو، یہ ادب کے خلاف ہے۔ جب احناف بھی امام ابوحنیفہ کی طرح امام شافعی کو امام برحق تسلیم کرتے ہیں تو ان کا ذکر بھی اسی طرح ادب کے ساتھ ہونا چاہئے جس طرح دوسرے برحق ائمہ کا۔ ولی اللہ صاحب بھی امام شافعی اور ان کے اصحاب کے بارے میں یہ تلقین کرتے ہیں:

وکن طفیلیہم علی أدب ۔۔۔ فلا أری شافعا سوی الأدب

(ادب کے ساتھ ان کے طفیلی بنو اس لئے کہ میں ادب کے سوا کسی چیز کو شافع (شفاعت کرنے والا) نہیں سمجھتا)

علاوہ ازیں چند سطور قبل معصومی صاحب نے لکھا ہے: "خود امام شافعی جن کی پیدائش ۱۵۰ھ میں ہوئی اور جنھوں نے امام مالک کی صحبت بھی کچھ زیادہ تک اٹھائی تھی، زیادہ استفادہ امام صاحب کے نوجوان شاگرد امام محمد حسن شیبانی سے کیا تھا"۔

اس سے ذہن اس طرف جاتا ہے کہ امام شافعی امام مالک کی صحبت میں تو قلیل عرصہ رہے اس لئے ان سے استفادہ بھی کم کیا اور زیادہ عرصہ امام محمد کے پاس قیام کیا اسی لئے ان سے استفادہ بھی زیادہ کیا۔

حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ امام شافعی جوانی میں، جبکہ ان کی عمر بیس سال یا اس سے کچھ زیادہ ہوگی، امام مالک کی خدمت میں مدینہ پہنچے اور امام مالک کی وفات (۱۷۹ھ) تک ان کی خدمت میں رہے۔ اس حساب سے امام مالک کی خدمت میں ان کے قیام کی مدت سات آٹھ سال سے کم نہ ہونی چاہئے۔

امام مالک کی وفات کے بعد امام شافعی یمن گئے اور وہاں سے اہل بیت کی حمایت کے الزام میں ہارون الرشید نے انھیں چند لوگوں کے ساتھ گرفتار کرکے بغداد طلب کیا۔ امام شافعی ۱۸۴ھ

میں بغداد پہنچے جبکہ ان کی عمر ۳۴ سال تھی۔ امام محمد کی شفاعت پر ان کی رہائی ہوئی اور جب تک وہ بغداد میں رہے امام محمد ہی کے مہمان رہے۔ انھوں نے امام محمد اور ان کی کتابوں سے فقہ عراق پر عبور حاصل کیا۔ وہ خود اعتراف کرتے ہیں کہ میں نے محمد سے ایک اونٹ کے بوجھ کے برابر علم حاصل کیا ہے۔

اس کے باوجود وہ اپنے آپ کو امام مالک کے اصحاب' ان کے مذہب کے فقہاء اور موطا کے حاملین ہیں سے شمار کرتے تھے اور مالکی مذہب کی حمایت کرتے رہتے تھے۔ امام محمد کی مجلس سے رخصت ہو کر وہ ان کے دوسرے شاگردوں سے امام مالک کے مذہب کی حمایت اور اس کی طرف سے مدافعت کے سلسلہ میں مناظرے بھی کیا کرتے تھے۔ امام محمد کو اس خبر ہوئی تو انھوں نے امام شافعی سے کہا کہ تم مجھ سے مناظرہ کرو۔ ادب اور حیا کی وجہ سے پہلے تو وہ خاموش رہے لیکن اصرار کرنے پر "القضاء بالشاهد والیمین" کے مسئلہ پر مناظرہ کیا۔ اور پھر یہ سلسلہ جاری رہا۔

امام شافعی جب تک بغداد میں رہے امام محمد کے شاگرد بھی رہے اور ان سے اور ان کے اصحاب سے اس حیثیت سے مناظرے بھی کرتے رہے کہ وہ اصحاب مالک میں سے ایک مدنی فقیہ ہیں۔

استاد ابو زہرہ کے خیال کے مطابق امام محمد کے پاس امام شافعی کے قیام کی مدت دو سال ہے۔ دوبارہ جب وہ ۱۹۵ھ میں بغداد آتے ہیں تو امام محمد کا انتقال ہو چکا تھا۔ (تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمایئے ابو زہرہ کی کتاب "الشافعی" ص ۱۹ - ۲۵)۔

گویا امام شافعی امام محمد کی خدمت میں جتنا عرصہ رہے اس سے تین یا چار گنا زیادہ مدت تک امام مالک کی خدمت میں رہے۔ لہذا قدرتی بات ہے کہ انھوں نے امام محمد کے مقابلہ میں امام مالک سے زیادہ استفادہ کیا ہوگا۔

لیکن معصومی صاحب نے اس کے برعکس لکھا ہے اور دراصل یہ اس متعصبانہ ذہنیت کا نتیجہ ہے کہ امام شافعی کی اور امام مالک سے ان کے استفادہ کی اہمیت کو کم کیا جائے اور امام محمد کے توسط سے حنفیت کی اہمیت کو بڑھایا جائے کہ امام شافعی کو جو کچھ ملا اس کا زیادہ حصہ حنفی مکتب فکر کی بدولت ملا۔

راقم الحروف کو حنفی ہونے کے باوجود عمر کے اس مرحلہ میں دوسرے ائمہ اور اکابر کے ساتھ بے ادبی اور تنقیص سے سخت تنفر ہو چکا ہے اسی لئے یہ حاشیہ اتنا طویل ہوا۔

ص ۲۲ سطر ۱۰، ۱۱ "اگر روایت صحیح ہوتی ..... آحاد نہ ہوتی"

اس سے بھی یہی بات سمجھ میں آتی ہے کہ جب تک راوی ایک ہو وہ خبر واحد رہے گی اور جب ایک سے زائد ہو جائیں تو وہ خبر واحد نہ رہے گی حالانکہ یہ غلط ہے جیسا کہ لکھا جا چکا۔

دوسری بات اس عبارت سے یہ سمجھ میں آتی ہے کہ صحیح روایت وہ ہوتی ہے جو احاد میں سے نہ ہو اور جو آحاد میں سے ہو وہ صحیح نہیں ہوتی۔

جس شخص کو حدیث کے فن میں درک ہو کیا وہ اس طرح کی بات کہہ سکتا ہے؟

شاہ ولی اللہ قرۃ العینین (ص ۳۱۲) میں لکھتے ہیں کہ اخبار آحاد تقریباً دس ہزار متون ہیں۔ اگر صحت کا وہی معیار ہو جو ڈاکٹر معصومی صاحب نے بیان کیا ہے تو سوچئے کہ احادیث کے ذخیرہ میں سے کتنی بڑی تعداد صحت سے ساقط ہو جائیگی۔

تیسری بات یہ ہے کہ یہ عجیب معیار ہے کہ صحیح روایت وہ ہوگی جس کے راوی قرن اول میں ایک سے زائد ہوں۔ کیا یہ بات سمجھ میں آنے والی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو بات بھی کرتے یا عمل بھی فرماتے اسے مجمع عام میں ہونا چاہئے تھا۔ کیا کسی صحابی سے انفرادی طور پر تنہائی میں آپ نے کوئی بات نہیں فرمائی؟ ازواج مطہرات کے گھروں میں آپ نے جو بات کی یا جو عمل فرمایا کیا اس کی روایت کی صحت کے لئے بھی ایک سے زائد راوی ہونا کوئی معقول بات ہے؟

حقیقت یہ ہے کہ احادیث وسنن کی کثیر تعداد ایسی ہے جن کے سامع یا شاہد ایک ایک صحابی تھے انھوں نے وہ باتیں دوسروں کو بتائیں اور دوسرے صحابہ نے انھیں قبول کیا۔ اور صحابہ ہی کے دور کو قرن اول کہا جاتا ہے۔ پھر کیا یہ عجیب بات نہیں کہ "اگر روایت صحیح ہوتی تو ضرور قرن اول میں ایک سے زائد راوی ہوتے اور وہ حدیث آحاد نہ ہوتی"؟

ص ۲۲ سطر ۱۱، ۱۲ "امام اعظم ..... صحیح نہیں سمجھا گیا"

یہ بات وہی کہہ سکتا ہے جسے حدیث کے فن اور اس کی تاریخ سے کوئی بھی مناسبت نہ ہو۔

ص ۲۲ سطر ۱۳ "اور اسی لئے امام صاحب نے اس پر عمل نہ کیا"

یہ بات تو دوسری ہے کہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے کسی خبر واحد کو شریعت کے قواعد کلیہ کی مخالفت (جیسے) حدیث مصراۃ، یا کسی دوسری خبر واحد سے تعارض مثلاً القضاء بالیمین والشاہد کی بنا پر

ترک کر دیا ہو۔ لیکن اگر مراد یہ ہے کہ امام صاحب نے اخبار آحاد پر بالکل عمل نہیں کیا اس لئے کہ ان کے زمانہ میں جتنی بھی اخبار آحاد تھیں، وہ صحیح نہ سمجھی جاتی تھیں، تو یہ بات قطعاً غلط ہے۔

خود مسند ابی حنیفہ، جس میں تقریباً سوا پانچ سو احادیث ہیں، ان کی غالب اکثریت اخبار آحاد پر مشتمل ہے۔ کیا اپنی روایت کردہ ان اخبار آحاد پر بھی امام صاحب کا عمل نہ تھا؟ حالانکہ اس پر تو فقہ حنفی کی بنیاد ہے۔

شاہ ولی اللہؒ قرۃ العینین (ص ۱۸۵) میں لکھتے ہیں کہ مسند شافعی میں وہ احادیث ہیں جو امام شافعی کے نزدیک صحیح ہیں اور جن سے وہ استدلال کرتے ہیں اور مسند ابی حنیفہ کا حال بھی یہی ہے۔

قرۃ العینین ہی میں (ص ۱۷۱ پر) یہ بھی لکھتے ہیں کہ مسند ابی حنیفہ اور آثار محمد پر فقہ حنفی کی بنیاد ہے۔

ص ۲۲ سطر ۱۶ "کتب علیکم الصیام"۔۔ فرضیت کا حکم واضح ہے۔[شلہ]

شلہ اس آیت سے جو حکم ثابت ہوتا ہے اسے احناف فرض کہتے ہیں، دوسرے حضرات واجب یعنی حنفی کہے گا کہ اس سے روزہ کی فرضیت ثابت ہو رہی ہے، غیر حنفی کہے گا کہ اس سے روزہ کا وجوب ثابت ہو رہا ہے۔ اور آیت میں کوئی ایسا لفظ نہیں جو "فرض" کی اصطلاح کو بتائے۔ اسی لئے حنفیہ "فرض" کی اصطلاح ثابت کرنے کے لئے ان آیات کو پیش کرتے ہیں جن میں صراحۃً فرض کا لفظ واقع ہوا ہو مثلاً "قد علمنا ما فرضنا علیہم"

ص ۲۲ سطر ۱۸ "حرام و نہی و مکروہ"[شلہ]

شلہ احناف کے علاوہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک احکام کی پانچ قسمیں ہیں: واجبؔ، مندوبؔ، حرامؔ، مکروہؔ اور مباحؔ۔ اور اس میں اصحاب مالک کی کوئی تخصیص نہیں۔

احناف کے نزدیک احکام کی سات قسمیں ہیں: فرضؔ، واجبؔ، مندوبؔ (سنت و مستحب) حرامؔ، مکروہ تحریمی، مکروہ تنزیہی اور مباحؔ۔ (مسلم الثبوت مع الشرح ۱/۵۸۔۵۵ مستفاد)۔

یا فرضؔ، واجبؔ، سنتؔ، نفلؔ (تطوع مندب) حرامؔ، مکروہ اور مباحؔ (کشف البزدوی ۲/۳۰۰)

ڈاکٹر معصومی صاحب بعض اصولیین اور خصوصاً اصحاب مالک کی تردید فرماتے ہوئے احناف کی تائید میں احکام کی حسب ذیل سات قسمیں تحریر فرماتے ہیں: فرضؔ، واجبؔ، سنتؔ (مندوب)، مباحؔ، حرامؔ، نہی اور مکروہ۔

سمجھ میں نہیں آتا کہ ان میں سے چھٹی قسم یعنی "نہی" احکام کی قسم کیسی ہوئی، اور کیا کوئی ایک اصولی یا فقیہ بھی ایسا ہے جس نے "نہی" کو احکام کی قسم شمار کیا ہو۔ "نہی" تو وہ خطاب ہے جس سے حرام، مکروہ تحریمی اور مکروہ تنزیہی کے احکام ثابت ہوتے ہیں نہ کہ "نہی" احکام کی پانچ یا سات قسموں میں سے بذات خود کوئی ایک قسم ہے۔

ص ۲۲ سطر ۶۸ "توقیفی ہیں" ۲۲؎

۲۲؎ اگر قرآن یا حدیث میں اس کی تصریح ہوتی کہ احکام کی اتنی قسمیں ہیں اور ان کے نام یہ ہیں تب تو یہ کہنا درست ہوتا کہ یہ توقیفی ہیں۔ لیکن قرآن و حدیث سے استنباط کر کے احکام کی قسمیں متعین کرنا اور ان کے بارے میں یہ کہنا کہ یہ توقیفی ہیں "توقیفی" کی اصطلاح سے ناواقفیت کا نتیجہ ہے۔

مزید یہ کہ ان اصطلاحات کو اتنی اہمیت دینا، احناف کی تقسیم کو توقیفی بتانا اور آگے چل کر یہ کہنا کہ احکام خمسہ کی تائید اصل ماخذ سے نہیں ہوتی۔ اسے بیجا عصبیت کے سوا اور کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ حالانکہ یہ ہر فریق کی اپنی اپنی اصطلاحات ہیں اور اصطلاحات پر کوئی دار و گیر نہیں ہوتی۔ اسی لئے امام غزالی نے جو شافعی ہیں ان اصطلاحات کا ذکر کرتے ہوئے یہ لکھ دیا کہ "لا مشاحۃ فی الاصطلاحات" (اصطلاحات میں کوئی مزاحمت نہیں) اور یہ بھی لکھا کہ ہم بھی اس سے انکار نہیں کرتے کہ واجب کی ایک قسم مقطوع ہوتی ہے دوسری مظنون (مستصفی ۱/۴۲)۔

امام غزالی نے جسے مقطوع کہا ہے اسی کو احناف فرض کہتے ہیں اور جسے مظنون کہا ہے اسے واجب۔

بحر العلوم جو حنفی ہیں لکھتے ہیں کہ حکم کی تقسیم میں احناف و شوافع کا اختلاف صرف نام کا اختلاف ہے معنوی اختلاف نہیں کیونکہ شوافع جسے واجب کہتے ہیں اس میں احناف کا فرض اور جسے حرام کہتے ہیں اس میں احناف کا مکروہ تحریمی داخل ہے، اور جسے کراہت کہتے ہیں وہی احناف کے نزدیک کراہت تنزیہی ہے۔ (فواتح ۱/۵۸)

مختصر ابن الحاجب کی شرح میں علامہ عضد نے اور اس کے حاشیہ میں محقق تفتازانی نے بھی اسے نزاع لفظی قرار دیا ہے۔ (۱/۲۳۲)

ص ۲۲ سطر ۱۹ "اصل ماخذ سے نہیں ہوتی" ۲۳؎

۲۳؎ بعض اصولیین خصوصاً اصحاب مالکؒ کے احکام خمسہ یعنی واجب، مندوب، مباح،

حرام اور مکروہ کی تائید اگر اصل ماخذ سے نہیں ہوتی تو یہ احکام خمسہ تو بجنسہ احناف کے یہاں بھی موجود ہیں۔ البتہ وہ ان میں دو کا یعنی فرض اور مکروہ تحریمی کا اضافہ اور کرتے ہیں۔ عجیب بات ہے کہ یہ احکام خمسہ جب تک دوسروں کے یہاں ہوں تو اصل ماخذ سے ان کی تائید نہ ہو اور جب احناف کے یہاں آئیں تو اصل ماخذ سے ان کی تائید بھی ہو جائے اور نہ صرف یہ پانچ بلکہ سات توفیقی بن جائیں۔

ص ۴۳ سطر ۲۰ "انفرادی اجتہاد قیاس ہے"[۲۲]۔

۲۲؎ اس سے ذہن کا تبادر اس طرف ہوتا ہے کہ اجتہاد اور قیاس مترادف ہیں حالانکہ ان دونوں میں فرق ہے۔ دونوں میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے۔ اجتہاد عام ہوتا ہے اور قیاس خاص۔ ہر قیاس اجتہاد ہوتا ہے لیکن ہر اجتہاد قیاس نہیں ہوتا۔

ص ۴۳ سطر ۲۲ "احسان"[۲۳]

۲۳؎ صحیح لفظ "استحسان" ہے۔

ص ۴۴ سطر ۳ "بالواسطہ"[۲۴]

۲۴؎ کتابیات میں مذکور کوئی کتاب ایسی نہیں جس سے مقالہ نگار نے بالواسطہ استفادہ کیا ہو مقالہ میں جن جن کتابوں کے جہاں جہاں حوالے دیئے گئے ہیں بلاواسطہ اصل کتاب دیکھ کر دیئے گئے ہیں اسی لئے جہاں کسی کتاب کا حوالہ ہے وہاں جلد و صفحہ کا حوالہ بھی ہے اور کتابیات میں اس کا ایڈیشن اور سنِ طباعت وغیرہ بھی ذکر کر دیا گیا ہے۔ لفظ "بالواسطہ" لکھ کر مقالہ کی اہمیت کو گرا(نا) اہل علم کو زیب نہیں دیتا۔

ص ۴۴ سطر ۹ "یہ چوتھی"[۲۵]

۲۵؎ لفظ "یہ" زائد ہے۔

ص ۴۴ سطر ۱۱ "قرأت"[۲۶]

۲۶؎ صحیح "قراءت" ہے۔

ص ۴۴ سطر ۱۲ "حسینا"[۲۷]

۲۷؎ صحیح "حسبنا" ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نحمدہ ونصلی علیٰ رسولہ الکریم

فصل - ا

مسلمانوں کی چودہ سو سالہ تاریخ میں بعض ایسی اہم شخصیتیں بھی پیدا ہوئی ہیں جنھوں نے اپنے زمانے کے عام رجحانات سے ہٹ کر اپنی روش علیحدہ بنائی ہے۔

انہی تاریخ ساز شخصیتوں میں سے ایک شاہ ولی اللہ بھی ہیں۔ رحمۃ اللہ علیہ وعلیٰ آبائہ وابنائہ —— جنھوں نے فالک کل نظم کی بشارت سے سرفراز ہو کر وجدانی اور فکری طور پر ایک ممتاز روش اختیار کی۔

شاہ صاحبؒ کی شخصیت کو سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ ان کے زمانے کی سیاسی، معاشرتی اور علمی حالات کا اجمالی خاکہ سامنے ہو، تاکہ اس زمانے کی عام روش اور شاہ صاحبؒ کی خاص روش کا امتیاز واضح ہو سکے۔

سیاسی حالات

شاہ صاحبؒ نے حسب ذیل گیارہ بادشاہوں کا زمانہ پایا ہے[1]

۱ — عالمگیر محی الدین محمد اورنگ زیب	یکم ذی القعدہ ۱۰۶۸ھ	۳۰ جولائی ۱۶۵۸ء

---

[1] تفہیمات ج ۲ ص ۱۲۰

راقم الحروف نے ان کی تاریخوں کے سلسلہ میں جیمس برگس کی کتاب The Chronology of Modern India پر اعتماد کیا ہے۔ صفحات: ۱۰۳، ۱۳۹، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۶۰، ۱۹۰، ۱۸۸، ۱۹۶، ۲۱۳، ۲۱۳، بالترتیب۔

۲ — شاہ عالم (اول) بہادر قطب الدین محمد۔	۲۸ ر ذی القعدہ ۱۱۱۸ھ ۳ ر مارچ ۱۷۰۷ء
	۱۹ ر محرم ۱۱۲۴ھ ۲۸ ر فروری ۱۷۱۲ء
۳ — جہاندار شاہ، معز الدین	۲۳ ر ذی الحجہ ۱۱۲۴ھ ۹ ر جون ۱۷۱۳ء
۴ — فرخ سیر، معین الدین احمد	۸ ر ربیع الثانی ۱۱۳۱ھ ۲۸ ر فروری ۱۷۱۹ء
۵ — رفیع الدرجات شمس الدین محمد ابو البرکات۔	۱۹ ر رجب ۱۱۳۱ھ ۷ ر جون ۱۷۱۹ء
۶ — شاہ جہاں ثانی شمس الدین محمد رفیع الدولہ۔	۲۵ ر ذی القعدہ ۱۱۳۱ھ ۹ ر اکتوبر ۱۷۱۹ء
۷ — محمد شاہ، روشن اختر، ناصر الدین۔	۲۷ ر ربیع الثانی ۱۱۶۱ھ ۲۶ ر اپریل ۱۷۴۸ء
۸ — احمد شاہ، بہادر، مجاہد الدین۔	۲ ر شعبان ۱۱۶۷ھ ۵ ر جون ۱۷۵۴ء
۹ — عالمگیر ثانی، عز الدین، محمد۔	۳۰ ر ربیع الثانی ۱۱۷۳ھ ۳۰ ر نومبر ۱۷۵۹ء
۱۰ — شاہ جہاں ثالث	۴ ر جمادی الاولیٰ ۱۱۷۳ھ ۲۵ ر دسمبر ۱۷۵۹ء
۱۱ — شاہ عالم ثانی، جلال الدین محمد	

بادشاہتوں میں انقلاب

شہنشاہ اورنگ زیب عالمگیر کی وفات سلطنتِ مغلیہ کے انحطاط اور ہندوستان کی سیاسی اور معاشرتی تباہ حالی کا نقطۂ آغاز تھی۔

اورنگ زیب کی وفات کے وقت شاہ صاحب کی عمر تقریباً چار سال تھی۔ اور شاہ عالم ثانی کی

حکومت کو ابھی تقریباً ڈھائی سال ہی گزرے تھے کہ شاہ صاحبؒ کا انتقال ہو گیا۔

اورنگ زیب اور شاہ عالم ثانی کے درمیان جتنے بادشاہ بھی گزرے ان میں سے پورے اختیار کے ساتھ اطمینان سے حکومت کا موقع کسی کو بھی میسر نہ ہوا۔ اور محمد شاہ کے سوا کوئی معتد بہ عرصہ تک بھی حکومت نہ کر سکا۔ بیشتر یا تو قید ہوئے یا قتل کیے گئے۔

جہاندار شاہ قتل ہوا، فرخ سیر اندھا کر کے قید اور پھر قتل کیا گیا۔ رفیع الدرجات چار ماہ بھی حکومت نہ کر سکا تھا کہ مر گیا، رفیع الدولہ کی حکومت بھی تقریباً چار ماہ رہی، احمد شاہ اندھا کر کے قید کیا گیا اور عالمگیر ثانی قتل ہوا۔

اس تیزی کے ساتھ اور اس بیچ پر بادشاہتوں کی تبدیلی سے یہ نتیجہ نکالنا غلط نہیں کہ یہ سلطنتِ مغلیہ کی جانکنی کا عالم تھا۔

مرکز کی کمزوری، اندرونی طوائف الملوکی اور بیرونی حملوں کو دعوت دیتی ہے چنانچہ مرکز دہلی کی کمزوری سے اندرونِ ملک صوبیداروں نے خود مختاری کا اعلان کر دیا۔ بنگال اور بہار پر علی وردی خاں نے قبضہ کر لیا، اودھ پر برہان الملک اور صفدر جنگ قابض ہو گئے، روہیلکھنڈ اور دوآبہ میں روہیلے اور بنگش متصرف ہو گئے اور نظام الملک نے دکن میں اپنی حکومت قائم کر لی مرہٹوں، جاٹوں اور سکھوں کو بھی سر اٹھانے بلکہ حکومتیں قائم کرنے کے مواقع مل گئے۔

بیرونی طاقتوں میں سے پہلے نادر شاہ اور اس کے بعد ابدالی نے حملے کیے اور بنگال میں انگریزوں نے قدم جما لیے۔

تورانی اور ایرانی امراء کی مخاصمت

غوریوں سے لودھیوں تک تمام حکمران خاندان سُنّی حنفی تھے۔ مغل شہنشاہ ہمایوں کے بعد سے جس نے سوریوں کے مقابلے میں ایرانیوں کی مدد سے فتح حاصل کی تھی، ہندوستان کی ملکی سیاست میں ایرانی داخل ہو گئے۔ رفتہ رفتہ ان کا اقتدار بڑھا اور تورانی اور ایرانی دو مخالف بلکہ متحارب گروہ بن گئے اور ان کے باہمی تنازعات مرکز کو کمزور سے کمزور تر کرتے گئے۔ مولانا مناظر احسن لکھتے ہیں:۔

ہمارے فتنوں کی بنیاد اگر سچ پوچھیے تو ہندوستان میں بھی وہی مسئلہ رہا جس سے ہر جگہ حتیٰ کہ پہلی صدی ہجری میں فتنوں کی ابتدا ہوئی تھی یعنی وہی شیعیت اور

حیثیت کا جھگڑا"۔ ۱

بقول جادو ناتھ سرکار "آخری مغلیہ دور کی تاریخ بھی دو گروہوں کے جنگ و جدال کی تاریخ ہے"۔ ۲

سادات بارہہ

سادات بارہہ نے فرخ سیر کے برسرِ اقتدار آنے کے بعد سے محمد شاہی عہد تک، سلطنتِ مغلیہ کو نو سال تک نقصان پہنچایا اور اپنا اقتدار بچانے کی کوشش کرتے رہے۔ انھوں نے تورانیوں کے مقابلے میں قوت اپنے ہاتھ میں رکھنے کے لئے مرہٹوں تک سے معاہدہ کیا۔ یہ وطناً ایرانی تھے، نیز چونکہ مسلکاً شیعہ تھے اس لئے ان کا سہارا بھی ایرانی گروہ کی تقویت کا سبب بنا اور ایرانیوں کی طاقت اتنی مستحکم ہو گئی کہ وہ عالمگیر ثانی تک دربار پر چھائے رہے۔ ۳

روہیلے

روہیلے، جو کابل و قندھار پر نادر شاہ کے تسلط کی وجہ سے، ہندوستان میں پناہ لے کر رفتہ رفتہ دوآبہ میں روہیل کھنڈ بنا چکے تھے۔ انھوں نے خصوصیت کے ساتھ ابدالی کے حملہ کے بعد نجیب الدولہ روہیلہ کے امیر الامراء ہو جانے کی وجہ سے حکومت میں بہت دخل حاصل کر لیا تھا۔ بقول ہاشمی فرید آبادی "یہ ایک اور جنگجو بے قابو عنصر تھا جس نے آئندہ سلطنت کی بوسیدہ عمارت کی اینٹیں اکھاڑنے اور اس کے ملبہ کا ڈھیر بنانے میں حصہ لیا"۔ ۴

مرہٹہ تحریک

جنوبی ہند کی مرہٹہ تحریک، سیواجی کی سرکردگی میں ابتدا ہی سے سیاسی تحریک تھی۔ اس کا رخ اسلام اور مسلمانوں کے خلاف تھا اور ان کا مقصد ہندوستان کو برہمن تہذیب کی طرف لے جانا تھا۔ ۵ مرہٹوں نے اورنگ زیب کے بعد جس نے پچیس سال کی کوشش میں ان کی مرکزیت ختم کر دی تھی، پھر سر اٹھایا، امراء نے باہمی عناد اور فریقِ مخالف کو شکست دینے کی خاطر مرہٹوں سے امداد لی، اس سے ان کے حوصلے اور بڑھے اور جنوب مغربی علاقوں پر قبضہ کر لینے کے بعد رفتہ رفتہ ان کا اقتدار دہلی کے گرد و نواح تک پہنچ گیا۔ انھوں نے اگست ۱۷۵۷ء میں

---

۱ الفرقان، شاہ ولی اللہ نمبر ص ۳۰۷، مناظر احسن۔
۲ Fall of The Moghal Empire V. 2
۳ تاریخ مسلمانان پاک و بھارت۔ ج ۲، ص ۲۵
۴ ایضاً ج ۲ ص ۳۸۔
۵ الفرقان ص ۱۳۱۔

جاٹوں کی مدد سے دہلی پر حملہ کیا اور نجیب الدولہ کو مجبور ہو کر صلح کرنی پڑی۔ پھر مرہٹوں نے اپریل ۱۷۵۸ء میں لاہور پر قبضہ کر لیا۔ ۹ ذی الحجہ ۱۱۷۳ھ (۲ اگست ۱۷۶۰ء) کو مرہٹوں کے سپہ سالار بھاؤ نے لال قلعہ پر قبضہ کر لیا اور شاہی حرم سرا کے ساتھ ساتھ سلطنت کے تمام کارخانے ان کے تصرف میں آگئے[1]۔ لیکن مغلیہ تخت پر بسواس راؤ کے بٹھائے جانے کو ابدالی سے جنگ کا فیصلہ ہونے تک ملتوی کر دیا[2]۔ بالآخر ابدالی نے ۱۴ جنوری ۱۷۶۱ء میں پانی پت کے میدان میں ان کا خاتمہ کیا۔ تقریباً دو لاکھ مرہٹوں کے ساتھ ساتھ بھاؤ اور بسواس راؤ بھی مارے گئے تھے[3]۔

مرہٹوں کے حالات شاہ صاحبؒ کے قلم سے

مرہٹوں کے حالات بیان کرتے ہوئے شاہ ولی اللہؒ احمد شاہ ابدالی کو لکھتے ہیں:۔

"غیر مسلموں میں ایک قوم مرہٹہ نامی ہے …… ان کا ایک سردار ہے۔ اس قوم نے اطراف دکن میں کچھ عرصے سے سر اٹھایا ہے اور تمام ملک ہندوستان پر اثر انداز ہے۔ شاہانِ مغلیہ میں سے بعد کے بادشاہوں نے عدم دور اندیشی، غفلت اور اختلاف فکر کی بنا پر ملک گجرات مرہٹوں کو دیدیا، پھر نا سمجھی اور غفلت کی وجہ سے ملک مالوہ بھی ان کے سپرد کر دیا اور ان کو وہاں کا صوبہ دار بنا دیا۔ رفتہ رفتہ قوم مرہٹہ قوی تر ہوتی گئی اور اکثر بلادِ اسلام ان کے قبضہ میں آگئے۔ مرہٹوں نے مسلمانوں اور ہندوؤں دونوں سے باج لینا شروع کر دیا اور اس کا نام چوتھ (یعنی آمدنی کا چوتھا حصہ) رکھا۔ دہلی اور نواح دہلی میں مرہٹوں کا تسلط اس وجہ سے نہ ہو سکا کہ دہلی کے رؤسا بلند خاندان قدیم کی اور یہاں کے وزراء اور امراء، امرائے قدیم کی اولاد ہیں۔ ناچار مرہٹوں نے ان لوگوں سے ایک گونہ مروت کا معاملہ کرتے ہوئے عہد و پیمان کر لیا اور رواداری کا سلسلہ جاری کر کے طرح طرح کی چاپلوسی سے دہلی والوں کو اپنی طرف کا احسان

---

[1] سیر المتاخرین۔ ج ۳۔ ص ۹۱۲

[2] تاریخ مسلمانانِ پاک و بھارت۔ ج ۲۔ ص ۵۱

[3] ایضاً۔ ج ۲۔ ص ۳۸

دے کر چھوڑ دیا۔ دکن پر بھی مرہٹوں کا قبضہ اس وجہ سے نہ ہو سکا کہ نظام الملک مرحوم کی اولاد نے بڑی بڑی تدبیریں کیں، کبھی مرہٹوں کے درمیان پھوٹ ڈلوادی، کبھی انگریزوں کو اپنا رفیق بنالیا۔ اور برہان پور، اورنگ آباد، بیجاپور جیسے بڑے بڑے شہروں پر نظام الملک کی اولاد قابض رہی۔ البتہ اطراف و نواحی کو مرہٹوں کے لئے چھوڑ دیا۔ المختصر سوائے دہلی اور دکن کے خالص طور پر مرہٹوں کا تسلط ہے۔ قوم مرہٹہ کا شکست دینا آسان کام ہے بشرطیکہ غازیانِ اسلام کمر ہمت باندھ لیں۔ حقیقت یہ ہے کہ قوم مرہٹہ خود قلیل ہیں لیکن ایک گروہ کثیر ان کے ساتھ ملا ہوا ہے۔ اس گروہ میں سے ایک صف کو بھی اگر درہم برہم کر دیا جائے تو یہ قوم منتشر ہو جائے گی اور اصل قوم اسی شکست سے ضعیف ہو جائے گی، چونکہ یہ قوم قوی نہیں ہے اس لئے اس کا تمام تر سلیقہ ایسی کثیر فوج جمع کرنا ہے جو چیونٹیوں اور ٹڈیوں سے بھی زیادہ ہو۔ دلاوری اور سامانِ حرب کی بہتات ان کے یہاں نہیں ہے۔

الغرض قوم مرہٹہ کا فتنہ ہندوستان کے اندر بہت بڑا فتنہ ہے۔ حق تعالیٰ بھلا کرے اس شخص کا جو اس فتنہ کو دبائے [1]

سکھ تحریک

یہ تحریک شمال مغرب سے اٹھی۔ ابتداءً یہ ایک مذہبی فرقہ تھا جس کے پہلے مرشد بابا نانک نویں صدی کے آخر اور دسویں صدی کے اوائل میں گذرے ہیں۔ شہزادہ خسرو کی امداد کی وجہ سے جہانگیر نے ان کے پانچویں گرو ارجن کے ساتھ سختی کی اور اسی وقت سے یہ فرقہ درویشی چھوڑ کر سیاست کے میدان میں نکل آیا۔ عالمگیر کے عہد میں گرو تیغ بہادر نے بغاوت کی اور مارے گئے [2]

گرو گوبند کے جانشین بندا بیراگی کے زمانے سے اس تحریک کی سیاسی سرگرمیوں میں بڑی شدت پیدا ہو گئی۔ اس نے سرہند سے لوٹ مار کا آغاز کیا اور اس پر قبضہ کرنے کے بعد سہارنپور اور سلطان پور لنگ کے پہاڑی علاقوں کو لوٹتا رہا۔ شہزادہ رفیع الشان نے اسے شکست دی اور بندا فرار ہو کر روپوش ہو گیا [3]

---

[1] سیاسی مکتوبات، مکتوب دوم (ترجمہ) ص ۹۹ - ۱۰۱۔

[2] تاریخ مسلمانان پاک و بھارت ج ۲ ص ۶، ۷ [3] ایضاً ص ۸ - ۹

فرخ سیر کے زمانے میں بندا پھر شور جا اور پہلی رعایا پر پہلے سے زیادہ ظلم توڑے۔ بالآخر پنجاب کے صوبیدار عبدالصمد خاں تورانی نے اس کا قصہ تمام کیا۔[1]

مسلمانوں سے سکھوں کو بڑی دشمنی تھی، با آواز بلند اذان نہیں ہونے دیتے تھے۔ مسجدوں کو ... میں قرآن میں گرنتھ پڑھتے تھے اور اس کا نام مست گڑھ رکھتے تھے۔[2]

جاٹ جاٹ دہلی اور آگرہ کے درمیان آباد تھے اور متھرا اور دلی کی سڑک پر گویا ان کی عملداری تھی جیسے وال ہیں۔ وہ جب چاہتے اس سڑک کو ناقابل گذر بنا دیتے تھے۔

شاہ صاحبؒ کے ایک مکتوب میں جاٹوں کا حال تفصیل سے ذکر کیا گیا ہے۔

جاٹوں کا حال شاہ صاحبؒ کے قلم سے

شاہ صاحبؒ احمد شاہ ابدالی کو جاٹوں کے حالات سے مطلع کرتے ہوئے لکھتے ہیں:-

" غیر مسلموں کی ایک قوم جاٹ ہے جس کی بود و باش دہلی و آگرہ کے درمیان ہے۔ یہ دونوں ... بادشاہوں کے لئے دو حویلیوں کے مانند رہے ہیں۔ مغل بادشاہ کبھی آگرہ میں رہتے تھے تاکہ ... دبدبہ اور رعب راجپوتانہ تک پڑے اور کبھی دہلی میں فروکش ہوتے تھے کہ ان کی شوکت و ہیبت ... اور نواحی سرہند تک پڑ جائے۔

دہلی اور آگرہ کے درمیان کے مواضعات میں قوم جاٹ کاشتکاری کرتے تھے۔ زمانۂ ... جہاں میں اس قوم کو حکم تھا کہ گھوڑوں پر سوار نہ ہوں، بندوق اپنے پاس نہ رکھیں اور اپنے ... لئے گڑھی نہ بنائیں۔ بعد کے بادشاہوں نے ان کے حالات سے غفلت اختیار کر لی اور اس قوم نے فرصت کو غنیمت جان کر بہت سے قلعے تعمیر کر لئے اور اپنے پاس بندوق رکھ کر لوٹ مار کا سلسلہ شروع کر دیا۔ اورنگ زیب اس وقت دکن میں قلعۂ بیجا پور و حیدرآباد کے فتح کرنے میں مشغول تھا۔ دکن ہی سے ایک فوج جاٹوں کی تادیب کے لئے اس نے روانہ کی اور اپنے ... کو فوج کا سردار مقرر کیا۔ رئیسان راجپوتانہ نے اس شہزادے سے مخالفت کر لی، لشکر میں

---

[1] تاریخ مسلمانان پاک و بھارت۔ ج ۲، ص ۲۵۔

[2] حیات طیبہ۔ ص ۱۳۱۔

[3] سیاسی مکتوبات (ترجمہ) ص ۱۰۳۔

اختلاف واقع ہوا، جاٹوں کی تھوڑی سی عاجزی پر اکتفا کر کے فوج شاہی واپس ہو گئی۔

محمد فرخ سیر کے زمانے میں اس جماعت کی شورش پھر جوش میں آئی۔ قطب الملک وزیر نے زبردست فوجیں ان کی طرف بھیجیں، چورامن جو اس قوم کا سردار تھا بعد جنگ صلح پر راضی ہو گیا اس کو بادشاہ کے سامنے لائے اور تقصیرات کی معافی دلوائی۔ یہ کام بھی خلافِ مصلحت عمل میں آیا۔

پھر عہد محمد شاہ میں اس قوم کی سرکشی حد سے تجاوز کر گئی اور چورامن کا چچا زاد بھائی سورج مل اس جماعت کا سردار ہو گیا اور فساد کا راستہ اختیار کیا۔ چنانچہ شہر بیانہ، جو کہ اسلام کا قدیم شہر تھا اور جہاں پر علماء و مشائخ سات سو سال سے اقامت پذیر تھے، اس شہر پر قہراً و جبراً قبضہ کر کے مسلمانوں کو ذلت و خواری کے ساتھ وہاں سے نکال دیا۔ اس کے بعد سے سرکشی برابر بڑھتی گئی۔ بادشاہوں اور امیروں کے اختلاف و غفلت کی بنا پر کوئی بھی اس جانب متوجہ نہ ہوا۔ اگر بالفرض ایک امیر اس کی تنبیہ کا قصد کرے تو سورج مل کے کارکن دوسرے امراء کی جانب رجوع کرتے ہیں اور اس طرح بادشاہ کے مشورے کو پلٹ دیتے ہیں۔ پسر محمد شاہ کے عہد میں صفدر جنگ ایرانی نے خروج کیا اور سورج مل سے سازش کر کے ایرانی دہلی پر حملہ کر دیا اور تمام باشندگان شہر کہنہ کو لوٹ لیا۔

پسر محمد شاہ نے شہر کے دروازوں کو بند کر کے جنگ تو بجائے شروع کی، محض خدا کے فضل سے صفدر جنگ اور سورج مل دو تین ماہ کے بعد ناکام واپس ہوئے اور صلح و موافقت کی داغ بیل ڈالی۔ چونکہ بادشاہ کے آدمی جنگ سے تھک چکے تھے اس لئے انھوں نے صلح کو غنیمت شمار کیا۔ اس کے بعد سے سورج مل کی شوکت ترقی پا گئی۔ دہلی سے دو کوس کے فاصلے سے لیکر آگرہ کے آخر تک طول میں اور میوات کی حدود سے فیروز آباد و شکوہ آباد تک عرض میں سورج مل قابض ہو گیا۔ کسی کی طاقت نہیں کہ اذان و نماز جاری کر سکے۔

ایک سال ہوا کہ قلعہ الور جو کہ تمام میوات کی خبر گیری کے لئے ایک جائے بلند تھی سورج مل اس کو بھی اپنے قبضہ میں لے آیا۔ ارکانِ سلطنت میں سے کسی کی مجال نہ ہوئی کہ وہ اس کام سے روک دیتا۔

ہندوستان کے محصولات سات آٹھ کروڑ سے کم نہیں ہیں بشرطیکہ غلبہ و شوکت موجود ہو ورنہ ایک کوڑی بھی ملنی مشکل ہے جیسا کہ اس وقت دیکھا جا رہا ہے۔ جس علاقہ پر جاٹ قابض ہیں وہ ایک کروڑ روپیہ محصول کی جگہ ہے۔ . . . . .

جاٹوں کی شوکت کو درہم برہم کرنا بھی تدبیر کے نزدیک آسان کام ہے۔ انھوں نے جو علاقے اپنے قبضہ میں کر لئے ہیں؛ وہ ان کے نہیں ہیں بلکہ غصب کئے ہوئے ہیں، ان کے مواضع کے مالک ابھی تک زندہ موجود ہیں۔ اگر کوئی صاحب شوکت و عدالت بادشاہ مہربانی کا ہاتھ ان مالکوں کے سر پر رکھے تو وہ لوگ سورج مل کے مقابلے کے لئے اٹھ کھڑے ہوں گے"۔

جاٹوں کے ہاتھوں دہلی کے لوٹے جانے کا ذکر شاہ صاحبؒ نے اپنے ایک اور مکتوب میں کیا ہے۔ حافظ جار اللہ (پنجابی) کو لکھتے ہیں:-

"دہلی میں ایک حادثہ عظیم واقع ہوا۔ قوم جاٹ نے دہلی کے شہر کہنہ کو لوٹا اور حکومت اس حادثہ کو دفع کرنے سے عاجز رہی۔ انھوں نے مال لوٹے، عزت و ناموس کو برباد کیا اور مکانات جلا ڈالے۔ اللہ تعالیٰ نے مجھ کو مع اہل و عیال و مکانات کے ان کے دست ستم سے محفوظ رکھا۔۔۔ لوٹ مار کا حادثہ اوائل رجب ۱۱۶۶ھ میں ہوا اور آخر شعبان تک باقی رہا"۔

مرکز کی کمزوری کی وجہ سے اندرون ملک تو طوائف الملوکی اور انتشار کی یہ حالت تھی اور بیرونی حملوں کی صورت یہ تھی کہ:

نادر شاہ کا حملہ

نادر شاہ نے ۱۷۳۹ء میں حملہ کیا۔ صوبیداروں کی خود مختاری اور مرہٹہ، سکھ اور جاٹوں کی سرکشی نادری حملے کے بعد مرکز کی کمزوری ہی کا نتیجہ تھے۔ سید برادران کے خاتمہ کے بعد ایرانی گروہ کی حالت چونکہ کمزور پڑ گئی تھی، اس لئے کہتے ہیں کہ انھوں نے نادر کو حملہ کی دعوت دی تھی۔

نادر شاہ، محمد شاہی عہد میں ۹ ذی الحجہ کو دلی میں داخل ہوا۔ دوسرے دن عید الاضحیٰ کے خطبہ میں محمد شاہ کے ساتھ نادر شاہ کا نام آتے ہی شہر میں کہرام مچ گیا۔ شہریوں نے نادر کے سپاہیوں کے ساتھ کچھ بدسلوکی کی اور نادر کو قتل عام اور غارت گری کا موقع مل گیا۔ عید قرباں کے تیسرے روز نادر نے قتل عام کی چنگیزی سنت ادا کی۔ قتل عام تو آٹھ نو گھنٹے جاری رہا جس میں

سیاسی مکتوبات۔ (ترجمہ) ص ۱۰۳۔

ایضاً ،، ۱۵۳

تاریخ مسلمانان پاک و بھارت۔ ج ۲ ص ۲۸۔

کم از کم تیس ہزار اور زیادہ سے زیادہ ایک لاکھ آدمی مارے گئے لیکن لوٹ مار کا سلسلہ کئی ہفتوں تک جاری رہا [1]

دلّی کے خرفاء نے نادر سے خوف زدہ ہو کر جوہر کی رسم کا ارادہ کر لیا تھا لیکن شاہ صاحبؒ نے انھیں واقعہ کربلا، اس کے مصائب اور مصائب کے باوجود اہلِ بیت کا جوہر جیسی کوئی غیر اسلامی حرکت نہ کرنا، یاد دلا کر روکا [2]

نادر شاہی حالات شاہ صاحبؒ کے قلم سے

احمد شاہ ابدالی کو ہندوستان پر حملے کی دعوت دیتے اور اسے نصیحت کرتے ہوئے شاہ صاحبؒ لکھتے ہیں:

"خدا سے پناہ مانگتا ہوں اس بات سے کہ نادر شاہ کی طرح عمل ہو کہ وہ مسلمانوں کو زیر و زبر کر گیا اور مرہٹہ اور جاٹ کو سالم و غانم چھوڑ کر چلا گیا۔ نادر شاہ کے بعد سے مخالفین قوت پکڑ گئے اور لشکرِ اسلام کا شیرازہ بکھر گیا اور سلطنتِ دہلی بچوں کا کھیل بن گئی۔ پناہ بخدا، اگر قومِ کفار اسی حال پر رہے اور مسلمان ضعیف ہو جائیں تو اسلام کا نام بھی کہیں باقی نہ رہے گا [3]

احمد شاہ ابدالی کے حملے

احمد شاہ ابدالی (وفات ۲۰ رجب ۱۱۸۶ھ / ۲۳ اکتوبر ۱۷۷۲ء) نے ۱۷۴۷ء سے ۱۷۶۹ء تک نو بار ہندوستان پر حملے کئے۔ ۱۷۶۱ء میں اس نے جو حملہ کیا، اس کا سبب خود ہندوستان کے لوگوں کی دعوت تھی، جو مرہٹوں سے تنگ آچکے تھے۔ [4] شاہ ولی اللہؒ نے بھی حملے کی دعوت دی تھی [5]

شاہ صاحبؒ نے حملے کی دعوت دیتے ہوئے ابدالی کو جو خط لکھا ہے وہ ان کے اعلیٰ سیاسی تدبر کی ناقابلِ انکار شہادت ہے۔

شاہ صاحبؒ نے اگرچہ اپنے خط میں احمد شاہ ابدالی کو یہ نصیحت بھی کی تھی کہ مسلمانوں کو نہ لوٹا جائے لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس کی فوجوں نے دہلی کو بلا امتیاز ہندو مسلم خوب لوٹا۔ شاہ صاحبؒ اس کا ذکر اپنے ایک مکتوب میں اس طرح کرتے ہیں کہ:۔

---

[1] تاریخ مسلمانانِ پاک و بھارت۔ ج ۲۔ ص ۳۳-۳۶ [2] الفرقان۔ ص ۱۷۱۔ مناظر احسن گیلانی

[3] سیاسی مکتوبات (ترجمہ) ص ۱۰۹۔ [4] سیر المتاخرین ج ۳ ص ۹۱۲

[5] سیاسی مکتوبات (ترجمہ) ص ۴۵-۵۰

"الحمدللہ کہ اس حادثۂ عامہ میں عافیت نصیب ہوئی۔ اس محلہ کو معلوم نہیں ہوا کہ مخالف کی فوج آئی تھی یا نہیں، نہ تو لوٹ ڈالنے والوں کی لوٹ سے کوئی اذیت پہنچی اور نہ اس تاوان وجرمانہ (تعزیری ٹیکس) سے جو حویلیوں پر ڈالا گیا تھا کوئی زیر بار ہوا۔ سابق میں عالمگیر نے جو کچھ کہہ دیا تھا کہ اس فتنہ میں تم کو سلامتی رہے گی وہ بھی ظہور میں آیا۔ اکثر کی جائیدادوں کی سندیں (دستاویزیں) ضبط ہو گئیں مگر میری سند کہ دستخط کر کے مجھ کو واپس کر دی گئی ہے۔ اس وقت احمد شاہ درانی جنگ جاٹ کی طرف متوجہ ہے جو کچھ وقوع میں آئیگا بعد کو لکھا جائے گا۔ اہل شہر اپنے قتل ہونے سے تو محفوظ رہے لیکن دولت کا مادۂ فاسدہ جن لوگوں کے مزاجوں میں پیدا ہو گیا تھا اس کا تنقیہ پورے طور پر ہو گیا چنانچہ عبرت کی چیز ہے کہ جو لوگ جاہ وحشمت میں جسقدر زیادہ تھے، قید وضرب وسزا بھگتنے میں بھی وہی آگے آگے رہے مگر جس کو اللہ تعالیٰ نے محفوظ رکھنا چاہا وہ محفوظ رہا۔ لہ

انگریزوں کی عملداری

مختلف مذکورہ حالات کی وجہ سے مرکز اور مسلمانوں کی کمزوری کے نتیجہ میں ۱۱۷۰ھ/۱۷۵۷ء میں سراج الدولہ کے مقابلہ میں میر جعفر کی غداری سے انگریزوں نے پلاسی کا معرکہ جیتا اور بنگال پر قابض ہو گئے۔

یہ تھے اس دور کے سیاسی حالات جنھیں شاہ ولی اللہؒ نے اپنی آنکھوں سے دیکھا اور جن میں انھوں نے اپنی دینی بصیرت اور قوت تدبر سے کام لے کر تحفظ ملت اسلامیہ کی خاطر عملی حصہ بھی لیا۔

لہ سیاسی مکتوبات (مکتوب دوم) (ترجمہ) ص ۱۲۹ - ۱۳۰

معاشرتی حالات

شاہ ولی اللہؒ کا دور سیاسی اعتبار سے انحطاط کا دور ہے۔ سیاسی انحطاط اخلاقی انحطاط کا ذریعہ ہوتا ہے، یا زیادہ صحیح یہ ہے کہ پہلے اخلاقی انحطاط آتا ہے، اس کے نتیجہ میں سیاسی انحطاط رونما ہوتا ہے اور یہ سیاسی انحطاط مزید اخلاقی اور اقتصادی انحطاط کا سبب بن جاتا ہے۔

شاہ صاحبؒ کے دور میں سیاسی انتشار کے ساتھ ساتھ اخلاقی اقدار بھی پامال ہو چکی تھیں اور بالخصوص عوام نہ صرف اخلاقی بلکہ اقتصادی حیثیت سے بھی دیوالیہ ہو چکے تھے۔

شاہ صاحبؒ نے عالمگیر کے بعد جن بادشاہوں کا زمانہ دیکھا، ان میں سے بیشتر کی حالت یہ تھی کہ وہ امورِ سلطنت سے غافل ہو کر عموماً عیش کوشی اور لذت اندوزی میں منہمک تھے۔ شہوات کی طرف انسان کے طبعی میلان، خصوصاً جبکہ پورے مواقع بھی میسر ہوں، کے علاوہ اس کا سبب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اپنے پیشروؤں کا حشر دیکھ کر اور بادشاہ گر امراء اور وزراء کے ہاتھوں بے بس اور مجبور ہو کر وہ اگر اپنے دماغی سکون کے لئے یہ سوچتے ہوں تو بیجا نہ تھا کہ حیاتِ ناپائیدار اور غیر یقینی اقتدار کی عارضی مدت کو کیوں نہ غرقِ شاہد و شراب رکھا جائے۔

جہاندار شاہ اور لال کنور کے قصے، محمد شاہ کی رنگ رلیاں اور احمد شاہ کی اس حد تک حسن پرستی کہ نہ صرف محل بلکہ محل سے لے کر ایک ایک کوس کے فاصلہ تک صرف خوبصورت عورتیں نظر آئیں ۱۔ ان واقعات سے تاریخ کا کوئی طالب علم ناآشنا نہیں۔

اس عام لذت کوشی کے ساتھ ساتھ بعض کی اقتصادی حالت یہ تھی کہ وہ اپنے خزانے میں اتنی رقم بھی نہ پاتے تھے کہ سپاہیوں کو تنخواہ دے سکیں۔ عالمگیر ثانی کے عہد میں تو شاہی افلاس کی نوبت یہاں تک پہنچ گئی تھی کہ شہزادوں اور شہزادیوں کی حالت بھکاریوں سے بدتر تھی۔ شہزادوں کا دیوان ایک روز خیرات خانے کا شوربا بادشاہی معائنے کے لئے لے کر گیا تو اس نے کہا کہ یہ محل کی بیگمات کو دیدو کیونکہ حرم کے مطبخ میں تین دن سے چولھا نہیں جلا ۲

۱ـ Fall of the Mughal Empire, Vol 2 1, P.206

۲ـ ایضاً ص ۳۰

عالمگیر ثانی ہی کے زمانے میں ایک دن قلعہ کی بیگمات نے بھوک سے بیتاب ہو کر محل سے نکل کر شہر میں جانا چاہا۔ بھوک کی شدت کی وجہ سے انھیں اپنی بے پردگی تک کا خیال نہ رہا لیکن قلعہ کے دروازے بند ہونے کی وجہ سے مجبوراً وہیں بیٹھی رہیں اور ایک دن اور ایک رات وہیں بیٹھی رہیں۔ بڑی مشکل سے انھیں محل میں واپس لایا گیا[1]

جب بادشاہوں کا یہ حال ہو تو الناس علی دین ملوکہم[2] کے اصول کے مطابق رعایا کے حال کو اسی پر قیاس کیا جا سکتا ہے۔

اس زمانے میں مختلف طبقات کی جو اخلاقی اور اقتصادی حالت تھی اس کی تصویر شاہ صاحب کی تحریروں میں موجود ہے۔ شاہ صاحبؒ نے سلاطین، امراء اور ارکانِ دولت، فوجی سپاہیوں، اہلِ صنعت و حرفت، مشائخ اور پیرزادوں، غلط کار علماء، واعظوں اور عوام سب کو خطاب کر کے ان کی غلطیوں اور برائیوں پر متنبہ کیا ہے اور ہر ایک کو یہ بتایا ہے کہ انھیں کیا کرنا چاہئے اور کیا کر رہے ہیں۔ شاہ صاحب نے اپنے متفرق مکتوبات میں اپنے زمانے کے عوام کے حالات پر روشنی ڈالی ہے۔

شاہ صاحب کا سلاطینِ اسلام سے خطاب

اے بادشاہو! ملاءِ اعلیٰ کی مرضی، اس زمانے میں اس امر پر مستقر ہو چکی ہے کہ تم تلواریں کھینچ لو اور اس وقت تک نیام میں داخل نہ کرو جب تک مسلم، مشرک سے بالکلیہ جدا نہ ہو جائے اور اہلِ کفر و فسق کے سرکش لیڈر کمزوروں کے گروہ میں جا کر شامل نہ ہو جائیں اور یہ کہ ان کے قابو میں پھر کوئی ایسی بات نہ رہ جائے جس کی بدولت وہ آئندہ سر اٹھا سکیں۔ "ان سے جنگ کرتے رہو یہاں تک کہ فتنہ فرو ہو جائے اور دین صرف اللہ کے لئے مخصوص ہو جائے[3]"۔ پھر جب کفر و اسلام کے درمیان ایسا کھلا نمایاں امتیاز پیدا ہو جائے تب تمہیں چاہئے کہ ہر تین چار دن کے سفر کی منزلوں پر اپنا ایک ایک حاکم مقرر کرو۔ ایسا حاکم جو عدل و انصاف کا مجسمہ ہو، جو قوی ہو اور ظالم سے مظلوم کا حق وصول کر سکتا ہو، اور خدا کے حدود کو قائم کر سکتا ہو اور اس میں

---

[1] Fall of the Mughal Empire Vol 2 P. 37.

[3] وقاتلوھم حتی لاتکون فتنۃ ویکون الدین للہ۔ (بقرہ: ۱۹۳)۔

سرگرم ہو کر پھر لوگوں میں بغاوت و سرکشی کے جذبات پیدا نہ ہوں، وہ جنگ پر آمادہ نہ ہوں اور دین سے متنفر ہونے کی کسی میں جرأت باقی نہ رہے۔ نہ کسی گناہِ کبیرہ کے ارتکاب کی کسی کو مجال ہو۔ اسلام کا کھلے بندوں اعلان ہو اور اس کے شعائر کا علانیہ اظہار کیا جائے۔ ہر شخص اپنے متعلقہ فرائض کو صحیح طور پر ادا کرے۔ چاہیے کہ شہر کا حاکم اپنے پاس اتنی قوت رکھے جس کے ذریعے سے اپنی متعلقہ آبادی کی اصلاح کر سکتا ہو مگر اسی کے ساتھ اس کو اتنی قوت فراہم کرنے کا موقع نہ دیا جائے جس کے بل بوتے پر وہ خود ان سے نفع گیر ہونے کی تدبیریں سوچنے لگے اور حکومت کے مقابلہ پر آمادہ ہو جائے۔ چاہیے کہ اپنے متعلقہ مقبوضات کے بڑے علاقے اور اقلیم پر ایسے امیر مقرر کیے جائیں جو جنگی مہمات کا اختیار بھی رکھتے ہوں۔ ایسے امیر کے ساتھ بارہ ہزار کی جمعیت رکھی جائے مگر جمعیت ایسے آدمیوں سے بھرتی ہو جن کے دل میں جہاد کا ولولہ ہو اور خدا کی راہ میں کسی ملامت سے خوف زدہ نہ ہوں۔ ہر سرکش و متمرد سے جنگ اور مقابلہ کی ان میں صلاحیت ہو۔

اے بادشاہو! جب تم یہ کر لوگے تو اس کے بعد ملاءِ اعلیٰ کی رضامندی یہ چاہے گی کہ تم لوگوں کی منزلی اور عائلی زندگی کی طرف توجہ کرو، ان کے باہمی معاملات کو سلجھاؤ اور ایسا کر دو کہ پھر کوئی معاملہ ایسا نہ ہونے پائے جو شرعی قوانین کے مطابق نہ ہو۔ اسی کے بعد لوگ امن و امان کی صحیح مسرت سے فائز المرام ہو سکتے ہیں۔[1]

امراء و ارکانِ دولت سے خطاب

اے امیرو! دیکھو کیا تم خدا سے نہیں ڈرتے، دنیا کی فانی لذتوں میں تم ڈوبے جا رہے ہو اور جن لوگوں کی نگرانی تمہارے سپرد ہوئی ہے ان کو تم نے چھوڑ دیا ہے تاکہ ان میں سے بعض بعض کو کھاتے اور نگلتے رہیں۔ کیا تم علانیہ شرابیں نہیں پیتے؟ اور پھر اپنے اس فعل کو تم برا بھی نہیں سمجھتے۔ تم یہ نہیں دیکھ رہے ہو کہ بہت سے لوگوں نے اونچے اونچے محل اس لئے کھڑے کئے ہیں کہ ان میں زناکاری کی جائے اور شرابیں ڈھالی جائیں، جوا کھیلا جائے۔ لیکن تم اس میں دخل نہیں دیتے اور اس حال کو نہیں بدلتے۔ کیا حال ہے ان بڑے بڑے شہروں کا جن میں چھ سو سال سے کسی پر حدِ شرعی جاری نہیں ہوئی۔ جب کوئی کمزور مل جاتا ہے تو اسے پکڑ لیتے ہو اور جب قوی ہوتا ہے تو چھوڑ دیتے ہو۔ تمہاری ساری ذہنی قوتیں اس پر صرف

---

[1] تفہیمات۔ ج ۱، ص ۲۱۵، ۲۱۶۔

ہو رہی ہیں کہ لذیذ کھانوں کی قسمیں پکواتے رہو اور نرم و گداز جسم والی عورتوں کا لطف اٹھاتے رہو، اچھے کپڑوں اور اونچے مکانات کے سوا تمہاری توجہ اور کسی طرف منعطف نہیں ہوتی۔ کیا تم نے اپنے سر اللہ تعالیٰ کے سامنے جھکائے؟ خدا کا نام تمہارے پاس صرف اس لئے رہ گیا ہے کہ اپنے شعروں اور قصے کہانیوں میں اس نام کو استعمال کرو، اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اللہ کے لفظ سے تمہاری مراد زمانہ کا انقلاب ہے کیونکہ تم اکثر بولتے ہو خدا قادر ہے کہ ایسا کرے یعنی زمانے کے انقلاب کی یہ تعبیر ہے۔ [1]

فوجی سپاہیوں سے خطاب

اے فوجیو اور عسکریو! تمہیں خدا نے جہاد کے لئے پیدا فرمایا تھا مقصد یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ کی بات اونچی ہوگی اور خدا کا کلمہ بلند ہوگا اور شرک اور اس کی جڑوں کو تم دنیا سے نکال پھینکو گے۔ لیکن جس کام کے لئے تم پیدا کئے گئے تھے اسے تم چھوڑ بیٹھے۔ اب تم جو گھوڑے پالتے ہو، ہتھیار جمع کرتے ہو اس کا مقصد صرف یہ ہو گیا ہے کہ محض اپنی دولت میں اضافہ کرو۔ اس سلسلہ میں جہاد کی نیت سے تم بالکل خالی رہتے ہو، تم شرابیں پیتے ہو، بھنگ کے پیالے چڑھاتے ہو، ڈاڑھیاں منڈواتے ہو اور مونچھیں بڑھاتے ہو، عام لوگوں پر زیادتیاں اور ظلم کرتے ہو، حالانکہ جو کچھ ان کا لیکر کھاتے ہو اس کی قیمت اُن تک نہیں پہنچتی خدا کی قسم تم عنقریب اللہ کی طرف واپس جاؤ گے پھر تمہیں وہ بتائے گا جو کچھ تم کیا کرتے تھے۔" [2]

اہل صنعت و حرفت سے خطاب

ارباب پیشہ! دیکھو، امانت کا جذبہ تم سے مفقود ہو گیا ہے، تم اپنے رب کی عبادت سے خالی الذہن ہو چکے ہو، اور تم اپنے فرضی بنائے ہوئے معبودوں پر قربانیاں چڑھاتے ہو، تم مدار اور سالار کا حج کرتے ہو۔ تم میں بعض لوگوں نے فال بازی اور ٹونکا اور گنڈے وغیرہ کا پیشہ اختیار کر رکھا ہے۔ یہی ان کی دولت ہے اور یہی ان کا ہنر ہے۔ یہ لوگ خاص قسم کا لباس اور بانا اختیار کرتے ہیں، خاص طرح کے کھانے کھاتے ہیں۔ ان میں جن کی آمدنی کم ہوتی ہے وہ اپنی عورتوں اور اپنے بچوں کے حقوق کی پروا نہیں کرتے۔ تم میں بعض صرف شراب خوری کو پیشہ بنائے ہوتے ہیں اور تم ہی میں کچھ لوگ عورتوں کو کرایہ پر چلا کر پیٹ پالتے ہیں۔ یہ کیسا بدبخت آدمی ہے، اپنی دنیا اور

---

[1] تفہیمات ۔ ج ۱ ص ۲۴۹ ۔ [2] ایضاً ص ۲۱۶ ، ۲۱۷ ۔

آخرت دونوں کو برباد کر رہا ہے۔ ؎1

مشائخ کی اولاد یعنی پیرزادوں سے خطاب

اے وہ لوگو جو اپنے آباء کے رسوم کو بغیر کسی حق کے پکڑے ہوئے ہو یعنی گذشتہ بزرگانِ دین کی اولاد میں ہو، میرا آپ سے سوال ہے کہ آپ کو کیا ہو گیا ہے کہ ٹکڑوں ٹکڑوں، ٹولیوں ٹولیوں میں آپ بٹ گئے ہیں۔ ہر ایک اپنے اپنے راگ اپنی اپنی منڈلی میں الاپ رہا ہے۔ اور جس طریقے کو اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ نازل فرمایا تھا اور محض لطف و کرم سے جس راہ کی طرف راہنمائی فرمائی تھی، اسے چھوڑ کر ہر ایک تم میں ایک مستقل پیشوا بنا ہوا ہے اور لوگوں کو اسی طرف بلا رہا ہے۔ اپنی جگہ اپنے کو راہ یافتہ اور راہ نما ٹھہرائے ہوئے ہے حالانکہ در اصل وہ خود گم کردہ راہ اور دوسروں کو بھٹکانے والا ہے۔ ہم ایسے لوگوں کو قطعاً پسند نہیں کرتے جو محض لوگوں کو اس لئے مرید کرتے ہیں تاکہ ان سے ٹکے وصول کریں۔ ایک علم شریف کو سیکھ کر دنیا بٹورتے ہو، کیونکہ جب تک اہل دین کی شکل و شباہت اور طرز و انداز اختیار کریں گے دنیا حاصل نہیں ہو سکتی۔ اور نہ میں ان لوگوں سے راضی ہوں جو اللہ و رسول کے بجائے خود اپنی طرف بلاتے ہیں اور اپنی مرضی کی پابندی کا لوگوں کو حکم دیتے ہیں۔ یہ لوگ بٹ مار اور راہ زن ہیں۔ ان کا شمار دجالوں، کذابوں فتانوں اور ان لوگوں میں ہے جو خود فتنہ اور آزمائش کے شکار ہیں۔ ؎2

دین میں تنگی پیدا کرنے والے واعظوں اور کنج نشین زاہدوں سے خطاب

دین میں خشکی اور سختی کی راہ اختیار کرنے والوں سے میں پوچھتا ہوں اور واعظوں، عابدوں اور ان کنج نشینوں سے سوال ہے جو خانقاہوں میں بیٹھے ہیں کہ بے خبر! اپنے اور دین کو غائب کرنے والو تمہارا کیا حال ہے، ہر بری بھلی بات ہر رطب و یابس تمہارا ایمان ہے۔ لوگوں کو تم جعلی اور گھڑی ہوئی حدیثوں کا وعظ سناتے ہو، اللہ کی مخلوق پر تم نے زندگی تنگ کر چھوڑی ہے، حالانکہ تم (اے امت محمدیہ) اس لئے پیدا ہوئے تھے کہ لوگوں کو آسانیاں بہم پہنچاؤ گے نہ کہ ان کو دشواریوں میں مبتلا کرو گے۔ تم ایسے لوگوں کی باتیں دلیل میں پیش کرتے ہو جو بیچارے مغلوب الحال تھے اور عشق و محبت الٰہی میں عقل و حواس بھی کھو بیٹھے تھے حالانکہ

؎1 تفہیمات ج ۱ ص ۲۱۷۔ ؎2 ایضاً ص ۲۱۴

اہلِ عشق کی باتیں جو دین کی دو ہی پیٹ کر رکھ دی جاتی ہیں کہ ان کا چرچا کیا جاتا ہے۔ تم نے وسواس کو اپنے لئے گوارا کر لیا ہے اور اس کا نام احتیاط رکھ چھوڑا ہے۔ حالانکہ تمہیں صرف یہ چاہئے تھا کہ اعتقاداً اور عملاً احسان کے مقام کے لئے جن امور کی ضرورت ہے بس اس کو سیکھ لیتے۔ لیکن جو بیچارے اپنے خاص حال میں مغلوب تھے خواہ مخواہ ان کی باتوں کو احسانِ خالص کے امور میں گڈمڈ کرنے کی حاجت نہ تھی اور اربابِ کشف کی چیزوں کو ان میں مخلوط کرنے کی ضرورت تھی۔ [له]

عامِ امتِ مسلمہ سے جامع خطاب امراض کی تشخیص اور علاج کی تجویز

میں مسلمانوں کی عام جماعت کی طرف اب مخاطب ہوں اور کہتا ہوں، آدم کے بچو! دیکھو تمہارے اخلاق سو چکے ہیں۔ تم پر بے جا حرص و آز کا ہوکا سوار ہو گیا ہے، تم پر شیطان نے قابو پا لیا ہے، عورتیں مردوں کے سر چڑھ گئی ہیں اور مرد عورتوں کے حق برباد کر رہے ہیں، حرام کو تم نے اپنے لئے خوشگوار بنا لیا ہے اور حلال تمہارے لئے بدمزہ ہو چکا ہے۔

اے آدم کی اولاد! تم نے ایسے بگڑے ہوئے رسوم اختیار کر لئے ہیں جس سے دین کی اصلی صورت بگڑ گئی ہے۔ تم عاشورا کے دن جھوٹی باتوں پر اکٹھا ہوتے ہو اسی طرح شبِ برات میں کھیل کود کرتے ہو اور مردوں کے لئے کھانے پکا پکا کر کھلانے کو اچھا خیال کرتے ہو۔ اگر تم سچے ہو تو اس کی دلیل پیش کرو۔ اسی طرح اور بھی بری بری رسمیں تم میں جاری ہیں جس نے تم پر تمہاری زندگی تنگ کر دی ہے۔ مثلاً تقریبات کی دعوتوں میں تم نے حد سے زیادہ تکلف برتنا شروع کر دیا ہے۔ اسی طرح ایک بری رسم یہ بھی ہے کہ کچھ بھی ہو جائے لیکن طلاق کو گویا تم نے ناجائز ٹھہرا لیا ہے۔ یونہی بیوہ عورتوں کو نکاح سے روکے رہتے ہو ان رسموں میں تم اپنی دولت ضائع کرتے ہو وقت برباد کرتے ہو اور جو صحت بخش روش تھی اسے چھوڑ بیٹھے ہو۔ تم نے اپنی نمازیں برباد کر رکھی ہیں۔ تم میں کچھ لوگ ہیں جو دنیا کماتے ہیں اور اپنے دھندوں میں اتنے پھنس گئے ہیں کہ نماز کا انھیں وقت ہی نہیں ملتا۔ کچھ لوگ ہیں جو قصہ کہانی سننے میں وقت گنواتے ہیں، خیر پھر بھی اگر ایسی مجلسیں لوگ ایسے مقامات پر قائم کیا کرتے جو مسجدوں سے قریب ہوں تو شاید ان کی نمازیں ضائع نہ ہوتیں۔ تم نے زکوٰۃ کو بھی چھوڑ دیا ہے حالانکہ کوئی دولت مند ایسا نہیں ہے جس کے اقرباء میں حاجت مند لوگ نہ ہوں۔ اگر ان لوگوں کی وہ مدد کیا کریں، ان کو کھلایا پلایا کریں اور زکوٰۃ کی نیت

[له] تفہیمات ، ج ۱ ص ۲۱۵

کر لیا کریں تو یہ بھی ان کے لئے کافی ہو سکتی ہے۔ تم میں بعض نے روزے چھوڑ رکھے ہیں خصوصاً جو فوجی ملازم ہیں۔ کہتے ہیں کہ وہ روزہ رکھنے پر قادر نہیں ہیں، یعنی جو محنت انھیں برداشت کرنی پڑتی ہے اس کے ساتھ روزے نہیں رکھ سکتے۔ تم کو معلوم ہونا چاہئے کہ تم نے راہ غلط کر لی ہے اور تم حکومت کے سینہ پر بوجھ بن گئے ہو۔ بادشاہ جب اپنے خزانہ میں اتنی گنجائش نہیں پاتا جس سے تمہاری تنخواہ ادا کرے تب رعایا پر زندگی دشوار کرتا ہے۔ سپاہیو! یہ تمہاری کیسی بری عادت ہے۔ کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جو روزے رکھتے ہیں لیکن سحری نہیں کرتے اور رمضان میں ان سخت کاموں کو نہیں چھوڑتے جن کی وجہ سے روزے ان پر گراں گذرتے ہیں۔ ۱؎

متفرق حالات شاہ صاحبؒ کے قلم سے

وزراء اور امراء کو اپنے ایک مکتوب میں لکھتے ہیں:۔

"ملازموں کی تنخواہیں بغیر تاخیر کے ان کو ملنی چاہئیں، اس لئے کہ تاخیر کی صورت میں وہ لوگ سودی قرض لینے پر مجبور ہو جاتے ہیں اور ان کا اکثر مال ضائع ہو جاتا ہے۔" ۲؎

مسلمانوں کی کمزوری اور بدحالی کے باعث ہندوؤں کے عمل دخل کا حال ایک مکتوب میں اس طرح بیان کرتے ہیں:۔

"رہا مسلمانوں کا حال، وہ یہ ہے کہ بادشاہ کے نوکر جو کہ ایک لاکھ سے زائد تھے ان میں پیادہ و سوار بھی تھے، اہل نقدی و جاگیردار بھی تھے، بادشاہوں کی غفلت سے نوبت یہاں تک پہنچی کہ جاگیردار اپنی جاگیروں پر عمل دخل نہیں پاتے، کوئی غور نہیں کرتا کہ اس کا باعث بے عملی ہے۔ جب خزانۂ بادشاہ نہیں رہا، نقدی بھی موقوف ہو گئی آخر کار سب ملازمین تتر بتر ہو گئے اور کاسۂ گدائی اپنے ہاتھ میں لے لیا، سلطنت کا بجز نام کے اور کچھ باقی نہ رہا جب بادشاہ کے ملازمین کا یہ حال ہے تو تمام دیگر اشخاص کے حال کو جو کہ وظیفہ خوار یا سوداگر یا اہل صنعت ہیں اسی پر قیاس کر لینا چاہئے کہ کس حد تک خراب ہو گیا ہو گا۔ طرح طرح کے ظلم اور بے روزگاری میں یہ لوگ گرفتار ہیں، علاوہ اس تنگی و مفلسی کے جب سورج مل کی قوم نے اور صفدر جنگ نے مل کر دلی کے پرانے شہر پر دھاوا بولا، غریب سب کے سب بے خانماں

۱؎ تفہیمات ج ۱ ص ۳۱۷ - ۳۱۹ ۲؎ سیاسی مکتوبات (ترجمہ) ص ۵۵ (مکتوب بنام وزراء و امراء)

نوٹ: ان تمام تفہیمات کا ترجمہ مولانا مناظر احسن (الفرقان ص ۱۴۶ - ۱۵۲) سے لیا گیا ہے۔

...ان اور بے مایہ ہو گئے، پھر متواتر آسمان سے قحط نازل ہوا، غرضکہ جماعتِ مسلمین قابلِ رحم ہے، اس وقت ...دہلی سرکارِ بادشاہی میں باقی ہے وہ ہنود کے ہاتھ میں ہے کیونکہ متصدی و کارکن سوائے ان کے ...نہیں ہے، ہر قسم کی دولت و ثروت ان کے گھروں میں جمع ہے، افلاس و مصیبت کا بادل ...انوں پر چھا رہا ہے۔[1]

نجیب الدولہ کو لکھتے ہیں:-

"ایک بات اور کہنی ہے وہ یہ کہ جب افواجِ شاہیہ کا گذر دہلی میں واقع ہو تو اس وقت اہتمام ...کرنا چاہئے کہ دہلی سابق کی طرح ظلم سے پامال نہ ہو جائے۔ دہلی والے کئی مرتبہ اپنے مالوں کی لوٹ ...اور ناموسوں کی توہین اپنی آنکھوں سے دیکھ چکے ہیں۔"[2]

"ایک اہم بات یہ ہے کہ مسلمانانِ ہندوستان نے خواہ وہ دہلی کے ہوں خواہ اس کے علاوہ کسی ...جگہ کے کئی صدمات دیکھے ہیں اور چند بار لوٹ مار کا شکار ہوئے ہیں، چاقو ہڈی تک پہنچ گیا ہے، رحم کا مقام ہے، خدا کا اور اس کے رسول کا واسطہ دیتا ہوں کہ کسی مسلمان کے مال کے درپے نہ ہوں۔"[3]

تاج محمد خاں بلوچ کو لکھتے ہیں:-

"اس زمانے میں دشمنانِ دین کے غالب ہونے اور مسلمانوں کے مغلوب ہونے کا سبب سوائے اس کے اور کچھ نہیں کہ مسلمان اپنے اغراضِ نفسانی کو درمیان میں لاتے ہیں اور ہنود کو اپنے کاروبار میں دخیل بناتے ہیں، ظاہر ہے کہ ہنود غیر مسلموں کا استیصال گوارا کریں گے۔ دور اندیشی اور تحمل محمود ہے لیکن اتنی نہیں کہ غیر مسلم مسلمانوں کے شہروں پر غالب آتے چلے جائیں اور ہر روز ایک شہر پر ...کرتے رہیں۔"[4]

شاہ صاحبؒ کی ان تحریروں سے بخوبی اندازہ ہو جاتا ہے کہ اس زمانے کے معاشرتی حالات کیا تھے۔

---

[1] سیاسی مکتوبات (ترجمہ) ص ۱۰۳-۱۰۵ (مکتوب بنام ابدالی)
[2] " " " ص ۱۱۷
[3] " " " ص ۱۱۹
[4] " " " ص ۱۴۹

علمی حالت

محمد بن قاسم کے فتح سندھ کے بعد سے چار صدیوں تک ہند میں حدیث کا چرچا رہا لیکن جب عربی سلطنت کی جگہ غزنوی اور غوری سلطنتوں نے لی اور لوگ خراسان اور ماوراء النہر سے آنے لگے تو حدیث عنقا ہوگئی اور اس کی جگہ لوگوں پر شعر، نجوم، فنونِ ریاضیہ اور علوم دینیہ میں سے فقہ اور اصولِ فقہ غالب آگئے۔ [1]

ہمایوں کے بعد، جس نے ایرانیوں کی مدد سے سوریوں پر فتح حاصل کی تھی، جب ہندوستان میں ایرانی علماء کی آمد ہوئی تو یونانی حکمت کے اثر و نفوذ میں مزید اضافہ ہوا اور عہد اکبری تک ایران سے علمی رابطہ کا مجموعی اثر یہ ہوا کہ نصابِ تعلیم میں معقول، فلکیات اور ریاضیات کا پلہ بھاری ہوگیا۔ [2] تاہم بحیثیت مجموعی نویں صدی ہجری کے آخر تک ہندوستان میں فقہ اور اصولِ فقہ کا غلبہ رہا [3] لیکن جب امیر فتح اللہ شیرازی (ف ۹۹۷ھ/۱۵۸۹ء) نے دوانی، شیرازی، منصور و مرزا جان، ایرانی متاخرین کی کتابیں ہندوستان کے مدارس میں داخل کیں تو اس وقت سے یہاں منطق و فلسفہ کو قبول عام حاصل ہوگیا۔ [4]

جس وقت ہندوستان شاہجہانی اور عالمگیری عہد سے گزر رہا تھا، ایران کی سرزمین میر باقر داماد اور صدر شیرازی جیسے منطقی فلسفیوں کی علمی جلالت شان کے غلغلوں سے گونج رہی تھی اور ان غلغلوں کی صدائے بازگشت ہندوستان میں آ آ کر ٹکراتی تھی۔ [5]

روہیلے اگرچہ تورانیوں ہی کی طرح حنفی تھے لیکن تورانیوں کے مقابلے میں جن پر فقہا کے مقابلہ میں صوفیا کا اثر غالب تھا، روہیلوں پر جزئیاتی فقہا کی گرفت زیادہ سخت تھی۔ [6]

حدیث سے بعد اور فقہ حنفی پر جمود جو تورانیوں میں تھا اس میں روہیلوں کے عہد میں مزید شدت پیدا ہوگئی۔

مولانا عبدالحی نے غیاث الدین تغلق کے عہد کا، جو تورانی علماء کے اثر و اقتدار کا دور ہے

---

[1] الثقافۃ ص ۱۳۵۔ [2] تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و ہند، ص ۱۸ [3] الثقافۃ ص ۳
[4] ایضاً ص ۵ [5] الفرقان، ص ۱۸۳۔ [6] ایضاً ص ۱۸۲۔

ایک واقعہ نقل کیا ہے کہ شیخ نظام الدین بدایونی سماع کا ذوق رکھتے تھے، علماء کو اس پر اعتراض تھا سلطان غیاث الدین تغلق تک پہنچا اس نے شیخ نظام الدین اور فقہاء و قضاۃ کو مناظرہ کے لئے بلایا شیخ نے وہ احادیث پیش کیں جن سے سماع کی اباحت ثابت ہوتی تھی۔ فقہاء نے انھیں رد کر دیا اور کہا ہمارے ملک میں فقہی روایات، احادیث پر مقدم ہیں۔ اور بعض نے کہا کہ ہم ان احادیث کو سننا نہیں چاہتے کیونکہ ان سے شافعیؒ نے تمسک کیا ہے اور وہ ہمارے مذہب کے دشمن ہیں۔ [۱]

اس واقعہ سے بخوبی اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ اس دور کے علماء کا فقہ میں کس درجہ غلو اور عصبیت میں کس درجہ شدت تھی۔

روہیلوں کی شدید اور عامہ حنفیت کا عالم یہ تھا کہ:

کانوا اشد قوم عصبیۃ لما یتحلونہ من آراء فقہائھم رحمھم اللہ تعالیٰ وأشد الناس جموداً علیھا [۲]

شاہ صاحبؒ جس دور میں پیدا ہوئے، اس دور کی علمی حالت خود ان کی تحریروں میں یہ ملتی ہے کہ:

۱۔ یہ وصی ایسے زمانے میں پیدا ہوا ہے جس میں ہر شخص اپنی رائے کا متبع ہے۔ ایک شخص بھی نہیں ایسا نظر آئے گا جو متشابہات اور علمی مشکلات پر پہنچ کر رک جاتا ہو۔ ہر شخص تہیں احکام کے معانی اور اسرار میں خوض کرتا ہوا نظر آئے گا اور اس خوض میں اس کا میلان معقولات کی طرف ہوتا ہے۔ ہر شخص نے اپنی فہم کے مطابق اپنا ایک جداگانہ مذہب بنا لیا ہے۔ [۳]

۲۔ یہ وصی ایسے زمانے میں پیدا ہوا ہے جس میں تین چیزوں کا رواج ہے۔ یونان، اس کا سبب یونانیوں کے علوم کا اختلاط ہے اور قوم کا علم کلام میں اس طرح اشتغال کہ عقائد میں جدیات بھی ہوتی ہیں اور ریائی مناظرات سے مخلوط ہوا کرتی ہے۔ [۴]

۳۔ ہمارے زمانے کے معقولی اگرچہ حقیقت شناس ہیں لیکن فیض الٰہی سے بہت دور ہیں۔

فدائے کوری خفاش چشم بینائے | کہ بے خبر ز رخ آفتاب نیم شبی است

۱۔ الطاف ص ۱۲   ۳۔ الیانع الجنی ص ۸۳

۲۔ تفہیمات ج ۱ ص ۸۳   ۴۔ ایضاً ص ۸۲

یہ بات ہمارے زمانے کے ان معقولیین کے بارے میں کہی گئی ہے جو متحدث علوم میں مشغول ہو کر انبیاء علیہم السلام کی میراث سے محروم ہیں۔ اللہ تعالیٰ ہمیں اور انھیں راہِ حق دکھائے۔ [1]

۴۔ اس زمانے میں ایک جماعت ایسی ہے کہ کتاب مشکوٰۃ المصابیح ان کے ہاتھ لگ گئی ہے انھوں نے ورق گردانی کے طور پر اس کا مطالعہ کر لیا ہے اور اس کی بعض احادیث سے ان کے دماغوں میں شکوک و شبہات قائم ہو گئے ہیں۔ ان شبہات کا استیعاب کر کے ان کا پورے طور پر رد کرنا تضیع اوقات ہے اس لئے کہ مناظرہ اس شخص کے ساتھ مناسب ہے جس میں دلائل سے یقین حاصل کرنے کی استعداد ہو اور وہ اس شبہ میں جس کا منشا عقلی مقدمات یا دلائلِ نقل ہو اور اس شبہ میں جس کا منشا صرف وہم ہو فرق جانتا ہو اور بظاہر متعارض دلیلوں کے درمیان تطبیق دے سکتا ہو۔ [2]

۵۔ موطا کے سوا اس وقت کوئی کتاب ایسی نہیں جو مخدوم ہو اور طبقۃً بعد طبقۃٍ اس میں مجتہدانہ نظر کی گئی ہو۔ جو شخص ان ماثور کتابوں کو جو شریعت کی اصول ہیں جانتا ہو اور علماء نے اس میں جو مجتہدانہ نظر اور کلام کیا ہے اسے بھی جانتا ہو اس کے لئے کسی مزید دلیل کی ضرورت نہیں۔ لیکن ہمارے زمانے کے سادہ لوح جو اس جانب سے پورے طور پر اعراض کئے ہوئے ہیں جنھوں نے اونٹنی کی طرح اپنی ناک میں نکیل مضبوط کر لی ہے اور جنھیں خبر نہیں کہ وہ کدھر جا رہے ہیں، انھیں ان امور کے فہم کا مکلف نہیں کیا جا سکتا۔

خلق اللہ للحروب رجالا ورجالا لقصعۃ وثرید [3]

۶۔ اے علم کے طالب اے جو فروشو! تم اپنے آپ کو علماء کہلواتے ہو، تم یونانیوں کے علوم اور نحو اور صرف اور معانی میں مشغول ہو اور سمجھتے ہو کہ علم اسی کا نام ہے۔ حالانکہ علم یا تو کتاب اللہ کی آیتِ محکمہ ہے کہ تم اس کے غریب کی تفسیر، اس کا سببِ نزول اور اس کے مشکلات کا حل سیکھو، یا علم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت قائمہ ہے کہ تم یہ یاد کرو کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم وضو کیسے کرتے تھے، قضائے حاجت کے لئے کس طرح جاتے تھے، روزہ کیسے رکھتے تھے، حج کیسے کرتے تھے، جہاد کیسے کرتے تھے، آپ کی گفتگو کیسی ہوتی تھی، زبان کی حفاظت آپؐ کس طرح فرماتے تھے اور آپؐ کے اخلاق کیسے تھے، تاکہ تم آپؐ کی ہدایت کا اتباع کرو اور آپؐ کی سنت کی پیروی کرو، نہ اس لئے کہ وہ تم پر فرض ہے، صرف اس لئے کہ وہ ہدایت اور سنت ہے۔

---

[1] قرۃ ص ۱۹۱ [2] ایضاً ص ۲۹۳ [3] مقدمہ مسوّیٰ ج ۱ ص ۱۱

یا پھر علم فریضۂ عادلہ ہے کہ تم یہ سیکھو کہ وضو اور نماز کے کیا ارکان ہیں، زکوٰۃ کا نصاب اور مقدار واجب کیا ہے، میت کے فرائض کے سہام کیا ہیں۔

البتہ سیر اور صحابہ و تابعین کے قصے جن سے آخرت کی طرف ترغیب ہوتی ہے وہ فضل ہیں، لیکن جن علوم میں تم مشغول ہو اور ان میں اس درجہ انہماک برتتے ہو، یہ آخرت کے علوم نہیں، دنیا کے علوم ہیں۔

تم لگے فقہاء کے استحسانات میں ڈوب گئے ہو کیا تمہیں یہ نہیں معلوم کہ حکم وہ ہے جو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول نے دیا ہو۔

تم میں سے اکثر لوگوں کا حال یہ ہے کہ جب ان کے پاس ان کے نبی کی کوئی حدیث پہنچتی ہے تو وہ اس پر عمل نہیں کرتے۔ کہتے ہیں کہ میرا عمل تو فلاں کے مذہب پر ہے، حدیث پر نہیں۔ اس کے بعد حیلہ پیش کرتے ہیں کہ حدیث کا سمجھنا اور اس کے مطابق حکم دینا یہ کامل اور ماہر لوگوں کا کام ہے اور ائمہ نے جو ایسے نہ تھے کہ یہ حدیث ان سے مخفی رہتی، اگر اس حدیث کو چھوڑا ہے تو کسی وجہ سے ہی چھوڑا ہے، یا تو یہ حدیث منسوخ ہوگی یا مرجوح۔ یاد رکھو دین میں ان باتوں کی کچھ حقیقت نہیں اگر تم اپنے نبیؐ پر ایمان لائے ہو تو اسی کی اتباع بھی کرو خواہ وہ کسی مذہب کے مخالف ہو یا موافق۔

اللہ کی مرضی یہ ہے کہ تم ابتدا ہی سے اللہ کی کتاب اور اس کے رسول کی سنت میں اشتغال رکھو۔ اگر ان دونوں کا اخذ تمہارے لئے آسان ہو تو فبہا و نعمت، اور اگر یہ تمہاری سمجھ میں نہ آئیں تو سابق علماء میں سے ان لوگوں کی رائے کو اپنے لئے معین بناؤ جو زیادہ حق، زیادہ صریح اور سنت سے زیادہ موافق ہو۔ اور اللہ کی مرضی یہ بھی ہے کہ اگر تم ان علوم میں مشغول ہو جو آلہ کی حیثیت رکھتے ہیں تو صرف یہ سمجھ کر کہ وہ آلہ ہیں، نہ یہ سمجھ کر کہ وہ مستقل ہیں۔ کیا اللہ نے تم پر یہ واجب نہیں کیا کہ تم علم کو شائع کرو یہاں تک کہ بلاد مسلمین میں شعائر اسلام ظاہر ہو جائیں۔ لیکن بجائے اس کے کہ تم ان شعائر کو ظاہر کرتے، تم زوائد میں مشغول ہو گئے اور اپنے اس طرز عمل سے تم نے دین اور حق کی طلب کو لوگوں کے لئے کوئی بڑی چیز بنا دیا۔ کیا تمہیں نظر نہیں آتا کہ بڑے بڑے شہر علماء سے خالی ہوتے جا رہے ہیں اور اگر علماء ہیں بھی تو ان سے شعائر کا ظہور نہیں ہو رہا۔ [1]

---

[1] تفہیمات ج ۱ ص ۲۱۴ - ۲۱۵

۷۔ میں ان لوگوں سے کہتا ہوں جنھوں نے اپنا نام فقہاء رکھ چھوڑا ہے اور جو تقلید جامد اختیار کیے ہوئے ہیں، کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی حدیث صحیح اسناد سے ان تک پہنچی ہے اور فقہائے متقدمین کی ایک جماعت نے اسے اختیار بھی کیا ہے، لیکن اس حدیث سے انھیں صرف یہ چیز روک دیتی ہے کہ جس کی وہ تقلید کرتے ہیں اس نے اسے اختیار نہیں کیا۔

اور میں ظاہریہ سے کہتا ہوں جو ان فقہاء کے منکر ہیں جو حاملینِ علم کا نمونہ ہیں اور اہلِ دین کے امام ہیں کہ یہ سب حماقت، سخافت رائے اور ضلالت میں مبتلا ہیں اور حق ان دونوں کے بین بین ہے۔[1]

۸۔ اس زمانے میں فقیہ اس شخص کا نام ہے جو باتونی ہو، زور زور سے ایک جبڑے کو دوسرے جبڑے پر پٹکتا ہو، جو فقہا کے اقوال قوی ہوں یا ضعیف، سب کو یاد کرکے بغیر اس امتیاز کے کہ ان میں سے کس میں قوت ہے کس میں نہیں وہ انھیں اپنے جبڑوں کے زور سے چٹا کرتا رہے۔[2]

شاہ صاحبؒ کی یہ تحریریں جس طرح اس زمانے کی علمی زبوں حالی اور علماء کی کج فہمی و کجروی کی تصویر پیش کرتی ہیں اسی طرح ان سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ صرف و نحو اور معانی کے ساتھ ساتھ جو علوم اس دور میں ان اسباب کی بنا پر جن کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے سب سے زیادہ مقبول اور رائج تھے وہ دو ہی تھے ایک یونانی حکمت، دوسرے فقہ۔

اس موقع پر اتنا اور عرض کر دینا بے محل نہ ہوگا کہ دینی علوم میں سے فقہ کی گرم بازاری صرف شاہ صاحبؒ کے زمانے یا ان سے قبل کے شمالی ہند کی خصوصیت نہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے آج تک جن جن اسلامی یا مسلم سلطنتوں میں اسلامی شریعت ملکی قانون کی حیثیت سے رائج رہی ہے وہاں فقہ کی گرم بازاری بدستور رہی ہے۔ معین مذاہب کے وجود میں آنے سے قبل کسی خاص مکتبِ فکر کی فقہ ملک کا قانون نہ ہوا کرتی تھی، لیکن جب فقہ کا ذخیرہ مدون ہوگیا اور مختلف فقہی مکاتب وجود میں آگئے اور ان مکاتب کے متبعین کے دلوں میں ایک دوسرے کے خلاف تعصب بھی راہ پاگیا تو جس سلطنت کا امیر جس مکتبِ فکر سے تعلق رکھتا تھا، اسی کی فقہ کو اپنی قلمرو میں ملکی قانون کی حیثیت سے رائج کر دیتا تھا۔ ہندوستان میں چونکہ امراء سے عوام تک بغالب اکثریت حنفی مذہب کی متبع تھی اس لئے غزنوی سے لے کر مغلیہ دور کے آخر تک یہاں کا ملکی قانون بھی فقہ حنفی کے

---

[1] تفہیمات، ج ۱ ص ۲۰۸-۲۰۹۔ [2] الانصاف ص ۹۳

مطابق تھا اور اسی لئے یہاں تنہا فقہ حنفی کا رواج تھا۔

فقہ حنفی پر جمود اس لئے بھی تھا کہ عوام حنفی مذہب کے مطابق فتوے اور فیصلے چاہتے تھے کسی نئے مجتہد کے اجتہادات کو قبول کرنا تو کیا وہ احناف سے ہٹ کر ائمہ ثلاثہ تک کی بات ماننے کے روادار نہ تھے، اس لئے بھی کہ مجتہد کے لئے جس درجہ کی عدالت اور جس پایہ کا علم ضروری ہے وہ نہ اس زمانے کے علماء میں موجود تھا اور نہ ان کے علم وعدالت پر لوگوں کو اعتماد تھا۔

امراء و عوام کے اسی رجحان کی وجہ سے عہدۂ قضا پر صرف وہ علماء فائز کئے جاتے تھے جو نرے حنفی ہوں گویا اس زمانے کی منڈی میں جامد حنفیت کی مانگ بھی تھی اور اجتہاد کی راہ اختیار کرنا اپنے آپ کو بے قیمت کرنا تھا چنانچہ شاہ صاحبؒ نے بھی جب حنفیت سے، گو عملاً نہیں، فکری طور پر منحرف ہو کر اپنی راہ علیحدہ بنائی تو نہ خود ان کے زمانے والوں نے اس راہ کو اختیار کیا اور نہ ان کے بعد والوں نے۔ کیونکہ شاہ صاحب اگر مجتہد مطلق مستقل ہیں تو کسی مستقل فرقہ کی شکل میں ان کے متبعین کہاں ہیں اور اگر مجتہد منتسب اور فقیہ محدث[1] ہیں تو جس فقہ حدیث کی انھوں نے بنیاد رکھی تھی اس پر کون عامل ہے۔ ہندوستان کے دو ہی فرقے مسلکاً ان کی طرف اپنا انتساب کرتے ہیں حنفی اور اہل حدیث۔ حنفی اگر شاہ صاحبؒ کے متبع ہیں تو بیشتر مسائل میں حنفیت سے جو انحراف شاہ صاحبؒ نے کیا ہے، یہ کیوں نہیں کرتے؟ اور اگر اہل حدیث شاہ صاحبؒ کے متبع ہیں تو ان کے عمل اور تحقیق کے خلاف انھیں تقلید سے یہ تنفر اور ائمہ مجتہدین سے یہ بیزاری کیوں؟

واقعہ یہ ہے کہ شاہ صاحبؒ نے جس فقہی مسلک کی بنیاد رکھی اسے عملی شکل میں اور لوگ تو کیا قبول کرتے، شاہ اسمٰعیل شہیدؒ کو چھوڑ کر جن کا مسلک متنازع فیہ ہے لیکن فرقہ اہل حدیث کی طرح ہرگز نہیں، خود ان کی اولاد تک نے قبول نہ کیا۔ سب پر نہ صرف عملی بلکہ فکری طور پر بھی حنفیت غالب تھی۔

بہرحال اس زمانہ کے حالات ہی ایسے تھے کہ حنفیت پر جمود ان کا لازمی نتیجہ تھا۔

---

[1] شاہ صاحبؒ کی تصریح کے مطابق مجتہد منتسب اور فقیہ محدث دونوں کا طریقۂ کار یکساں ہے، جیسا کہ تفصیل کے ساتھ باب اجتہاد و تقلید میں ذکر کیا جائے گا۔

فصل - ۲

شاہ صاحبؒ کی ممتاز روش

حالات کا بگڑنا اور بگڑے ہوئے حالات کی اصلاح کے لئے کسی مجدد کا پیدا ہونا اللہ تعالیٰ کی سنت جاریہ "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها"[1] کے عین مطابق ہے۔ اس لئے اگر اللہ جل شانہ نے شاہ صاحبؒ کے دور کے سقیم حالات کی اصلاح کے لئے انھیں مجدد کی حیثیت سے پیدا کیا تو یہ اس کی سنت کے عین مطابق تھا۔

شاہ صاحبؒ نہ تو علماء سوء کی طرح دین سے غافل ہیں اور نہ عام علماء حق کی طرح دنیا سے بے خبر، نہ علمائے ظاہر کی طرح وہ روح شریعت سے ناآشنا ہیں اور نہ جاہل صوفیاء کی طرح شریعت سے غافل۔ وہ دنیا کے حالات اور اپنے زمانے کی سیاست میں بھی کامل بصیرت رکھتے ہیں اور ان کے ایک ہاتھ میں اگر جام شریعت ہے تو دوسرے ہاتھ میں سندان عشق۔

شاہ صاحبؒ نے زمانہ سازی کے بجائے "با زمانہ ستیز" کی روش اختیار کی اور حالات کے بہاؤ کے ساتھ بہنے کے بجائے ان کا رخ راہ راست کی طرف موڑا۔

زمانے کو راہ راست پر لانے کے لئے انھوں نے وہی صورت اختیار کی جو اپنے زمانے کا ہر مجدد اختیار کرتا رہا ہے۔ یعنی اسلام میں جب بھی غیر اسلامی عناصر کی آمیزش اور بدعات کا شیوع ہوا تو ہر مجدد نے یہی محسوس کیا کہ اس کی اصلاح کی صورت قرآن و حدیث اور قرون اولیٰ کی طرف رجوع کے سوا کچھ نہیں۔

لیکن دوسرے تمام مجددین سے وہ اس حیثیت سے منفرد ہیں کہ "انھوں نے اسلام کے پورے فکری، اخلاقی، شرعی اور تمدنی نظام کو ایک مرتب صورت میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے"[2]

اصلاح حال کے لئے شاہ صاحبؒ نے انبیاء علیہم السلام کے طریقے کو اپنا اسوہ بنایا یعنی

---

[1] ابو داؤد، کتاب الملاحم۔ ج ۲ ص ۵۰۶۔

[2] مولانا مودودی۔ الفرقان۔ ص ۱۰۳۔

انھوں نے خرابیوں پر تنقید کی اور ساتھ ہی اصلاحی اور تعمیری نظام بھی لوگوں کے سامنے رکھا۔ اسی لئے مولانا مودودی "شاہ صاحبؒ کے تجدیدی کارنامے کو ہم دو بڑے عنوانات پر تقسیم کر سکتے ہیں۔ ایک عنوان تنقید و تنقیح کا اور دوسرا عنوان تعمیر کا"۔ [1]

شاہ صاحبؒ کے سیاسی مکتوبات اور مختلف طبقات سے ان کے نام بنام خطابات سے جہاں ان کی دنیاوی امور سے واقفیت اور سیاسی بصیرت کا اندازہ ہوتا ہے، وہیں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ہر طبقہ کی خرابیوں پر تنقید کرنے میں انھوں نے کس بے خوفی کا مظاہرہ کیا ہے۔

تعمیر و اصلاح کے لئے انھوں نے کیا کیا، اس کے لئے پہلے ان کے اس نظریہ کو سمجھ لینے کی ضرورت ہے کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خلافت کو دو قسموں پر تقسیم کرتے ہیں، خلافتِ ظاہرہ اور خلافتِ باطنہ۔ حدود کی اقامت، سامانِ جہاد کی فراہمی، سرحدوں کی حفاظت، وفود کی اجازت، صدقات اور خراج کی وصولی اور مستحقین پر ان کی تقسیم، مقدمات کے فیصلے، یتیموں کی خبر گیری اور اوقاف، راستوں اور مسجدوں کی نگہداشت، ان امور کو شاہ صاحبؒ خلافتِ ظاہرہ سے متعلق قرار دیتے ہیں اور شرائع اور قرآن و سنن کی تعلیم، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر خواہ بطریقِ متکلمین، بطریقِ واعظین یا بطریقِ صوفیہ، ان امور کو وہ خلافتِ باطنہ سے متعلق شمار کرتے ہیں۔ [2]

خلافتِ ظاہرہ کے سلسلہ میں شاہ صاحب نے خرابیوں کی نشاندہی کی اور ساتھ ہی یہ بھی بتایا کہ اس خلافت سے متعلق امور کی انجام دہی کے لئے صحیح اور اسلامی طریقہ کیا ہے، ان کے سیاسی مکتوبات، مختلف طبقات سے ان کے خطابات اور ان کی تصنیف ازالۃ الخفا جس میں انھوں نے اسلامی نظامِ حکومت کو بھی بڑی تفصیل سے سمجھایا ہے، اس کی بین شہادتیں ہیں، لیکن اس خلافت کی صحیح طور پر عملاً انجام دہی کے لئے وہ صرف اتنا کر سکتے تھے کہ جو لوگ اس کے اہل ہوں ان کو اس طرف متوجہ کر دیں۔ چنانچہ انھوں نے یہی کیا۔ جیسا کہ سیاسی مکتوبات سے ثابت ہوتا ہے۔ سب سے پہلے انھوں نے بادشاہ کو اس طرف متوجہ کیا، مایوس ہو کر آصف جاہ کی طرف توجہ کی، لیکن آصف جاہ جب دکن چلے گئے تو انھوں نے روہیلوں کی طرف توجہ کی اور اس کے لئے نجیب الدولہ کو ذریعہ بنایا۔

۱؎ مولانا مودودی، الفرقان ص ۹۳

۲؎ ایضاً، ص ۶۷، ۶۸۔ نیز تفہیمات۔ ج ۱ ص ۱۳

لیکن وہ یہ بھی سوچتے تھے کہ وہ اکیلے تنہا اس کام کو نہ کر سکیں گے۔ ان کے لئے بیرونی امداد کی ضرورت ہے۔ غیر مسلموں سے امداد کے نتائج ان کے سامنے تھے اور ابدالی کے سوا اور کوئی قریب میں ایسا نہ تھا جس کی طرف ان کی نظر جاتی لہٰذا انھوں نے سوچا کہ ابدالی کے ذریعہ روہیلوں کے ہاتھ مضبوط کئے جائیں۔[1]

خلافتِ ظاہرہ کے سلسلہ میں رہنمائی کی ان بنیادی خدمات کی انجام دہی کے ساتھ ہی چونکہ وہ یہ جانتے تھے کہ سیاسی زوال دراصل اخلاقی انحطاط کا نتیجہ ہے اور اخلاقی انحطاط کا سبب مذہب سے ناواقفیت ہے اس لئے انھوں نے اپنے آپ کو "رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خلافت باطنہ کی تکمیل کے لئے وقف رکھا۔"[2]

قرآن کریم تک عوام کی براہِ راست دسترس کے لئے انھوں نے اس کا فارسی ترجمہ کیا۔ حدیث کے درس کو عام کر کے اور اس سے متعلق کتابیں لکھ کر انھوں نے خواص و عوام کو دین کے دوسرے اصل سرچشمہ کی طرف متوجہ کیا۔ مکتوب مدنی اور شرح الرباعیتین جیسے رسالے لکھ کر انھوں نے صوفیاء کے دو مخالف وجودی اور شہودی گروہوں کے درمیان مفاہمت کی کوشش کی۔ فلسفیانہ انداز میں تصوف کی بعض کتابیں لکھ کر انھوں نے یونانی فلسفے کے خوگر ذہنوں کو اسلامی فلسفہ کی جانب متوجہ کیا۔ حجۃ جیسی کتاب لکھ کر انھوں نے عقلیت زدہ اور شکوک و اوہام میں گرفتار ذہنوں کو تشریع کے اصول اور شرعی احکام کے اسرار و مصالح سمجھائے۔ ازالۃ الخفا لکھ کر انھوں نے سنّی اور شیعہ فرقوں کو معقول رویہ اور علمی نقطۂ نظر پر آمادہ کرنے کی کوشش کی۔

یہ تمام باتیں ان کی صفتِ جامعیت کا نتیجہ اور اس کا مظہر ہیں۔ لیکن ان کا سب سے بڑا کارنامہ جو ان کی صفتِ جامعیت کا سب سے بڑا مظہر بھی ہے یہ ہے کہ انھوں نے لوگوں کو فقہ حنفی پر جمود سے ہٹا کر ان میں روحِ اجتہاد پیدا کرنے کی کوشش کی۔ خود بھی ایک خاص فقہی مسلک اختیار کیا اور دوسروں کو بھی اسے اختیار کرنے کی تلقین کی۔

زیرِ ترتیب مقالے کے موضوع سے چونکہ ان کے فقہی مسلک کا بہت گہرا ربط ہے اس لئے اس سلسلہ میں تفصیل کی ضرورت ہے۔ اس سلسلہ میں سب سے پہلے ان عوامل و اسباب پر نظر ڈالنے کی ضرورت ہے جو ان کے مخصوص فقہی مسلک کی تکوین میں موثر ہوئے۔

---

[1] Muslim Community P. 179, 181 [2] رود کوثر ص ۵۱۵۔

فقہی مسلک کے اعتبار سے شاہ صاحبؒ کا ذہنی ارتقا اور اس کے عوامل

فقہی مسلک کے اعتبار سے شاہ صاحبؒ چن ادوار

...گذرے ہیں ان کے عوامل واسباب بظاہر چار ہیں :- (۱) موروثی اثرات۔ (۲) غور وفکر۔ (۳) سفر حرمین۔ اور (۴) ماحول۔

۱۔ موروثی اثرات شاہ صاحبؒ کے والد شاہ عبدالرحیم فقہی مسلک کے اعتبار سے حنفی تھے بلکہ حنفی ...میں انھیں جو مقام حاصل تھا اس کا اندازہ اس سے کیا جا سکتا ہے کہ فتاویٰ عالمگیری کی تدوین میں ان کا بھی حصہ رہا ہے ۔[1]

حنفیت کے باوجود بعض مسائل میں وہ حنفیت کے خلاف عمل کیا کرتے تھے۔ یہ مسائل وہ تھے جن میں صحیح احادیث یا ان کے وجدان کے مطابق احناف کے مذہب کے مقابلہ میں کسی دوسرے مذہب کو ترجیح حاصل تھی۔ شاہ ولی اللہؒ نے ایسے دو مسائل کی نشاندہی کی ہے، قرأت فاتحہ خلف الامام اور نماز جنازہ میں قرأت فاتحہ، چنانچہ لکھتے ہیں :-

> "مخفی نماند کہ حضرت ایشان در اکثر امور موافق مذہب حنفی عمل میکردند الا بعض چیزہا کہ بحسب حدیث یا وجدان بمذہب دیگر ترجیح می یافتند۔ از آں جملہ آنست کہ در اقتدا فاتحہ میخواندند و در جنازہ نیز"۔[2]

اسی موقع پر شاہ صاحبؒ نے قرأت فاتحہ خلف الامام کے مسئلہ میں شاہ عبدالرحیم اور شیخ ...الاحد کا ایک مباحثہ بھی نقل کیا ہے۔

مذکورہ عبارت میں "از آں جملہ آنست" کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ ان دو کے سوا اور بھی مسائل ایسے ہوں گے۔

گویا حنفیت پر رہتے ہوئے یہ رجحان کہ اگر اپنے امام کے خلاف کوئی صحیح حدیث ملے تو امام کے مذہب کو چھوڑ کر جس امام کا مذہب بھی صحیح حدیث کے مطابق ہو اس پر عمل کیا جائے، شاہ صاحبؒ کو اپنے والد سے ورثہ میں ملا تھا۔

۲۔ غور وفکر تعلیم سے فراغت کے بعد جب تدریس کی نوبت آئی اور مذاہب اربعہ کی فقہ اور اصول فقہ

---

[1] انفاس، ص ۲۳۔ [2] ایضاً۔

کی کتابوں اور ان احادیث میں غور و فکر کا موقع ملا جن سے اصحاب مذاہب تمسک کرتے ہیں تو بعض مسائل میں حنفی مسلک سے منحرف ہو کر حدیث پر یا حدیث کے مطابق دوسرے امام کے مذہب پر عمل کرنے کا جو رجحان انھیں وراثۃً ملا تھا، اس نے مزید شاخ و برگ نکالے اور اس مرحلہ میں جس مسلک پر انھیں استقرار ہوا اسے شاہ صاحبؒ نے ان الفاظ میں ظاہر کیا ہے :-

"وبعد ملاحظہ کتب مذاہب اربعہ و اصول فقہ ایشان و احادیثے کہ متمسک ایشان است قرار داد خاطر، بمدد نور غیبی روش فقہائے محدثین افتاد۔" [۱]

اس سے ثابت ہوا کہ غور و فکر نے شاہ صاحبؒ کو جس منزل پر پہنچایا وہ یہ تھی کہ انھوں نے فقہائے محدثین کا مسلک اختیار کیا۔

فقہائے محدثین سے کون لوگ مراد ہیں اس کی تعیین شاہ صاحبؒ نے خود کر دی ہے۔ چنانچہ ایک موقع پر مجتہد مطلق منتسب کی یہ تعریف کرتے ہوئے کہ "إنہ الجامع بین علم الحدیث والفقہ المرضی عن أصحابہ" اس کا طریقۂ کار یہ بیان کیا ہے کہ وہ ائمہ فقہ سے منقول مسائل کو کتب حدیث کی روشنی میں پرکھتا ہے اور اسی کے مطابق اخذ و ترک کا معاملہ کرتا ہے۔

جس تفصیلی بیان کا یہ خلاصہ ہے اس کے آخر میں لکھتے ہیں :-

"فہذہ طریقۃ المحققین من فقہاء المحدثین وقلیل ما ہم، وہم غیر الظاہریۃ من أہل الحدیث الذین لا یقولون بالقیاس ولا الإجماع وغیر المتقدمین من أصحاب الحدیث ممن لم یلتفتوا إلی أقوال المجتہدین أصلا ولکنہما أشبہ الناس بأصحاب الحدیث لأنہم صنعوا فی أقوال المجتہدین ما صنع أولئک فی مسائل الصحابۃ والتابعین۔" [۲]

معلوم ہوا کہ

۱ ۔ فقہائے محدثین سے وہ لوگ مراد ہیں جو حدیث و فقہ دونوں کے جامع ہوں۔

۲ ۔ یہ لوگ ائمہ سے منقول مسائل کو آنکھیں بند کر کے بعینہٖ قبول نہیں کرتے بلکہ عرض علی الاحادیث کے بعد احادیث کی موافقت یا مخالفت کے مطابق اخذ و ترک کا معاملہ کرتے ہیں۔

---

[۱] الجزء، ص ۲۰۳ - ۲۰۴۔ [۲] عقد الجید۔ ص ۴۱ - ۴۲۔

۳۔ اصحاب ظواہر اہل حدیث قیاس اور اجماع کے قائل نہیں اور متقدمین اصحاب حدیث مجتہدین کے اقوال کی طرف اصلاً التفات نہیں کرتے۔ فقہائے محدثین کا طریقہ ان دونوں سے مختلف ہے۔

۴۔ البتہ یہ لوگ اپنے طریقۂ کار میں اصحاب ظواہر کے مقابلہ میں، اصحاب حدیث سے زیادہ مشابہ ہوتے ہیں اس لئے کہ اصحاب حدیث عرض علی الأحادیث کی جو صورت صحابہ اور تابعین کے مسائل میں اختیار کرتے ہیں وہی صورت یہ لوگ مجتہدین کے اقوال میں اختیار کرتے ہیں۔[۱]

فقہائے محدثین کی روش جس طرح کلیۃً عدم تقلید کی روش نہیں اسی طرح کلیۃً تقلید کی روش بھی نہیں، کیونکہ بقول شاہ صاحبؒ جس طرح طحاویؒ جو حنفی ہیں اور بیہقیؒ جو شافعی ہیں، فقیہ محدث ہیں۔[۲] اسی طرح امام بخاریؒ بھی فقیہ محدث ہیں[۳] جو کسی کے مقلد نہیں۔

لیکن معلوم ایسا ہوتا ہے کہ شاہ صاحبؒ کے اندر اسی مرحلہ پر عدم تقلید کا رجحان پیدا ہو گیا تھا کیونکہ فیوض الحرمین میں انھوں نے جو یہ لکھا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے میری طبیعت کے خلاف مذاہب اربعہ میں تقلید کا حکم دیا تھا حالانکہ "جبلتی تأبی التقلید وتأنف منہ رأساً"[۴]

تو یہ امر قابل غور ہے کہ عدم تقلید کا یہ رجحان شاہ صاحبؒ میں کب اور کیوں پیدا ہوا؟ فیوض الحرمین سفر حرمین کے فوراً بعد تصنیف ہو چکی ہے۔ حرمین میں نہ انھیں غیر مقلد اساتذہ ملے اور نہ غیر مقلدین کا ماحول۔ پھر ان کے عدم تقلید کے رجحان کو اگر ان کے سفر حرمین سے قبل کے غور و فکر کا نتیجہ نہ قرار دیا جائے تو اس کا اور کوئی سبب نظر نہیں آتا۔

شاہ صاحبؒ کا یہ شعر بھی شاید اسی عدم تقلید کے رجحان کی ترجمانی کرتا ہے کہ

مے تحقیق را از خم مشربہا بروں دیدم
خروج از قید مشربہا نمی کردم چہ می کردم[۵]

بہرحال فقہ حدیث اور غالباً عدم تقلید کا یہ رجحان تھا جسے لیکر شاہ صاحبؒ حرمین گئے۔

۱؎ تفہیمات۔ ج ۱، ص ۲۸۔
۲؎ عقد الجید۔ ص ۳۳
۳؎ مکتوبات (کلمات طیبات) ص ۶۰۔ شاہ صاحبؒ نے امام بخاریؒ کو فقیہ محدث مانتے ہوئے اپنے شیخ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "محمد بن اسمٰعیل ابو عبداللہ امام الدنیا فی فقہ الحدیث" (ایضاً) اور بخاریؒ کو فقہ حدیث کی کتاب شمار کیا ہے۔ (مقدمہ المسوی۔ ص ۹۔۱۰)
۴؎ فیوض۔ ص ۶۵
۵؎ مکتوبات (مناقب بخاری) ص ۳۲

۳۔ سفرِ حرمین

ہندوستان میں شاہ صاحبؒ کے گرد و پیش حنفیت کے سوا کچھ نہ تھا، حرمین پہنچے تو وہاں حنفی شائخ کے علاوہ مالکی اور شافعی اساتذہ سے بھی سابقہ پڑا۔ شیخ تاج الدین قلعی حنفی تھے، شیخ وفد اللہ مالکی تھے اور شیخ ابوطاہر شافعی۔

شاگرد کا اپنے استاد سے متاثر ہونا چونکہ ایک فطری امر ہے اس لئے شاہ صاحبؒ حنفیت کے ساتھ ساتھ جس کا اثر ان میں پہلے سے بھی تھا، مالکیت اور شافعیت سے بھی متاثر ہوئے۔

شاہ صاحبؒ نے ان تینوں مذاہب کے شیوخ کا حق شاگردی اس طرح ادا کیا کہ امام مالکؒ کی موطا کو اختیار کیا، فکری طور پر امام شافعیؒ کے مذہب کو اپنایا اور عمل مذہب حنفی پر رکھا۔

یہ بھی قدرتی امر ہے کہ انسان اپنے اساتذہ میں سے اس کا رنگ زیادہ قبول کرتا ہے جس سے وہ سب سے زیادہ متاثر ہوا۔ اور حرمین کے شیوخ میں سے جس شیخ سے شاہ صاحبؒ سب سے زیادہ متاثر ہوئے وہ ابوطاہر کردی ہیں، اس لئے ان میں شافعیت کی جانب زیادہ میلان پیدا ہو جانا ایک قدرتی بات ہے۔ اس میلان کی کیفیت یہ ہے کہ انھوں نے اصول میں تمام تر اور فروع میں سے ستر فیصد سے زائد مسائل میں امام شافعیؒ کا مذہب اختیار کیا ہے۔ [۱]

شیخ ابوطاہر کردی سے شاہ صاحبؒ کے زیادہ متاثر ہونے کی وجہ یہ بھی ہے کہ وہ استاد کے ساتھ شیخ طریقت بھی ہیں اور انسان استاد کے مقابلے میں اپنے شیخ طریقت سے زیادہ متاثر ہوتا ہے خصوصاً ایسا شیخ جو استاد بھی ہو۔

شیخ ابوطاہر سے شاہ صاحبؒ کا تاثر اس درجہ کا تھا کہ ان سے رخصت ہوتے وقت شاہ صاحبؒ نے یہ کہہ کر ان کے سامنے سپر ڈال دینے کا اظہار کیا تھا کہ

نسیت کل طریق کنت أعرفه — إلا طریقاً یؤدینی لربعکم

حرمین ہی میں شاہ صاحب کو ابن تیمیہ کی کتابوں کے مطالعہ کا موقع ملا چنانچہ الفوز الکبیر میں ابن تیمیہؒ کے خیالات اور حجۃ میں ابن تیمیہ کی بعینہٖ عبارتیں موجود ہیں۔ [۲]

ابن تیمیہ مسلکاً حنبلی ہیں اور حنابلہ ایک طرف تو اجتہاد بلکہ اجتہاد مطلق تک کا دروازہ

---

۱ اصول میں موافقت کا ثبوت پورا مقالہ ہے اور فروع میں موافقت کے ثبوت کے لئے دیکھئے تتمہ۔

۲ انفاس رحمانیہ ص ۲۰۰۔ ۳ محمد اویس نگرامی، شاہ صاحبؒ کا ایک علمی مآخذ۔ الفرقان، ص ۳۴۲ - ۳۴۳۔

مسائل تک کے لئے کھلا رہنے کے قائل ہیں، جیسا کہ باب اجتہاد و تقلید میں تفصیل کے ساتھ معلوم ہوگا۔ دوسری طرف ان کا مذہب امام شافعیؒ کے مذہب کے مقابلہ میں بھی ظواہر حدیث سے زیادہ قریب ہے۔ اس لئے اجتہاد کا دروازہ کھلا رہنے، ظواہر حدیث سے مطابقت اور عدم تقلید کا جو رجحان ان میں پہلے سے موجود تھا اسے ابن تیمیہ کے افکار سے مزید تقویت ملی۔

شاہ صاحبؒ ابن تیمیہؒ سے جس حد تک متاثر ہیں اس کا اندازہ اس مکتوب سے بآسانی کیا جا سکتا ہے جو فضیلت ابن تیمیہؒ پر مشتمل ہے۔[1]

محمد بن عبد الوہاب نجدی (پ ۱۱۱۵ھ/۱۷۰۳ء - ف ۱۲۰۶ھ/۱۷۹۱ء) جو شاہ صاحبؒ کے ہمعصر ہیں اور جو اسی زمانے میں اس کے قریب قریب حرمین پہنچے ہیں جس زمانے میں شاہ صاحبؒ وہاں پہنچے تھے، اگر ان سے شاہ صاحبؒ کی ملاقات ثابت ہوتی تب تو ایک سے دوسرے کے تاثر کا ثبوت بھی مل جاتا لیکن محمد بن عبد الوہاب کے خیالات کو سامنے رکھ کر کم از کم یہ اندازہ ضرور کیا جا سکتا ہے کہ اس زمانے کے حرمین کے شیوخ سے جو لوگ استفادہ کرتے تھے وہ وہاں سے کیا خیالات لے کر لوٹتے تھے۔ لہٰذا قرین قیاس ہے کہ محمد بن عبد الوہاب کے جو خیالات ہیں ماحول کے اختلاف کے مطابق اس کے قریب قریب خیالات شاہ صاحب کے بھی ہونے چاہئیں۔ اور محمد بن عبد الوہاب کے خیالات وہی ہیں جو خیالات کہ ابن تیمیہؒ کے ہیں۔

بہر حال شاہ صاحبؒ کے ذہن پر حنفیت کی گرفت تو سفر حرمین سے قبل ہی کمزور پڑ چکی تھی، مالکی اور شافعی اساتذہ کی صحبت اور ابن تیمیہؒ کے اثرات نے اس گرفت کو مزید کمزور کر دیا اور وہ مذاہب اربعہ کو ایک سطح پر سمجھنے لگے۔ اس لئے بھی کہ شاہ صاحبؒ کے بیان کے مطابق چاروں مذاہب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نظر میں یکساں طور پر پسندیدہ ہیں۔[2]

قیام حرمین کے دوران شاہ صاحب جس ذہنی کشمکش میں مبتلا تھے اس کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے انھیں روحانی طور پر تین باتوں کا حکم ملا۔ ان میں سے ایک حکم کا اظہار انھوں نے ان الفاظ میں کیا ہے:

۱۔ مکتوب (مع مناقب بخاری و فضیلت ابن تیمیہ) ص ۳۶-۲۹۔

۲۔ چنانچہ لکھتے ہیں: سألته صلى الله عليه وسلم عن هذه المذاهب الأربعة وهذه الطرق أيها أولى عنده بالأخذ والأحب إليه ... أن المذاهب والطرق كلها سواء لا فضل لواحد على الآخر ...

"وتأبيها الوصاة بالتقيد بهذه المذاهب الأربعة، لا أخرج منها و
التوفيق ما استطعت وجبلتي تأبي التقليد وتأنف منه رأسا ولكن شئ
طلب مني التعبد به بخلاف نفسي"۔ ؎۱

معلوم ہوا کہ شاہ صاحبؒ کی طبیعت کا اصل تقاضا تو یہ تھا کہ ہر مذہب کے ساتھ تقلید کی زنجیر کو توڑ دیا جائے، لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرما دیا، البتہ طبعی تقاضے کا اس درجہ لحاظ رکھا کہ تقلید کی زنجیر کو مذاہب اربعہ تک دراز کر دیا اور یہ حکم دیا کہ حتی الوسع ان میں باہم توفیق کی کوشش کی جائے۔

فقہائے محدثین کی روش اختیار کرنے کا وہ رجحان جسے لیکر شاہ صاحب حرمین پہنچے تھے حرمین میں حدیث کی روایت اور اس میں اشتغال کی وجہ سے اس رجحان میں مزید استحکام ہوا لیکن سفر حرمین سے قبل اس رجحان میں جو عدم تقلید کی آمیزش معلوم ہوتی ہے اس میں مذاہب ثلثہ کے مقلد اساتذہ کی صحبت اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے روحانی حکم کی وجہ سے کچھ اعتدال سا معلوم ہوتا ہے۔

۲۔ ماحول جہاں تک ہندوستان کے ماحول کا تعلق ہے، یہ اپنی یکسانیت کے باوجود، شاہ صاحبؒ پر دو مرتبہ مختلف طور پر اثر انداز ہوتا ہوا معلوم ہوتا ہے، سفر حرمین سے قبل اور سفر حرمین کے بعد۔

ہندوستان میں شاہ صاحبؒ کے دور میں دینی علوم میں سے فقہ کی گرم بازاری تھی، لوگ قرآن و حدیث سے دور تھے اور حنفیت پر جمود اختیار کئے ہوئے تھے۔

شاہ صاحبؒ نے سفر حرمین سے قبل غور و فکر کے بعد فقہائے محدثین کی جو روش اختیار کی اور تقلید سے انھیں جو تنفر یا کم از کم بعد تھا وہ ان حالات کا ردعمل بھی ہو سکتا ہے۔ حدیث کی جانب میلان، فقہ کی گرم بازاری کا ردعمل ہو سکتا ہے اور عدم تقلید کی طرف رجحان حنفیت کی تقلید جامد کا۔

شاہ صاحبؒ جب سفر حرمین سے واپس آئے تو ہندوستان کے ماحول میں کوئی تبدیلی نہ ہوئی تھی لیکن اس مرتبہ یہ ماحول مختلف طریقہ پر اثر انداز ہوا۔

؎۱ فیوض ۔ ص ۶۴، ۶۵۔

حنفیت اور شافعیت کے درمیان توفیق کی کوشش

مذاہب اربعہ کے درمیان توفیق کا جو رجحان شاہ صاحبؒ حرمین سے لائے تھے اس میں یہاں کے ماحول نے، وقتی طور پر اس حد تک تغیر کر دیا کہ یہ رجحان صرف حنفیت اور شافعیت کے درمیان توفیق تک محدود ہو گیا۔

ایسا کیوں ہوا؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ شافعی مذہب ہمیشہ سے حنفی مذہب کا مد مقابل رہا ہے احناف کی کتب فقہ میں بھی، شافعی مذہب کو جس کثرت کے ساتھ ذکر کیا جاتا ہے اور جس شدت سے اس کی تردید کی جاتی ہے، یہ طرز دوسرے مذاہب کے ساتھ اختیار نہیں کیا جاتا۔ شاہ صاحبؒ کے زمانے میں فقہ حنفی کی جو کتابیں شرح وقایہ اور ہدایہ درس میں رائج تھیں اور جو شاہ صاحبؒ نے خود بھی پڑھی اور پڑھائی تھیں، ان کا خصوصاً ہدایہ کا اسلوب اس حقیقت کی بین شہادت ہے اس لئے ایک طرف تو کیفیت یہ تھی کہ ہندوستان کے مسلمانوں میں جن میں عوام سے امرا تک غالب اکثریت احناف کی تھی شافعیت سے بُعد بلکہ تنفر تھا۔

دوسری طرف شاہ صاحبؒ کی کیفیت یہ تھی کہ ان کے ذہن پر حدیث کے غلبہ اور شیخ ابوطاہرؒ کے تعلق سے شافعی مذہب کے اثرات بہت گہرے تھے۔

اس لئے انھوں نے سوچا کہ احناف کو شافعی مذہب سے جو تنفر ہے، پہلے اسے ختم کیا جائے۔ رہ گئے مالکی اور حنبلی مذاہب تو نہ یہاں کے ماحول میں ان کی طرف سے تنفر تھا اور نہ شاہ صاحبؒ کے ذہن پر ان مذاہب کا اتنا اثر تھا۔ اس لئے ان دونوں سے صرف نظر کر کے، انھوں نے اپنی مساعی کو صرف حنفیت اور شافعیت کے درمیان توفیق کے لئے وقف کر دیا۔

شاہ صاحبؒ کے پاس اس کے لئے ایک معقول وجہ جواز بھی موجود تھی کہ دنیا میں انہی دو مذاہب کے متبعین کی اکثریت ہے اور انہی میں علماء اور مصنفین کی کثرت ہے اس لئے ملأ اعلیٰ کی طرف سے ان کے قلب میں یہ داعیہ پیدا ہوا کہ ان دونوں مذاہب کو ملا کر ایک مذہب کی طرح کر دیا جائے۔[1]

حنفیت اور شافعیت کو ملا کر ایک مذہب کی طرح کر دینے کی صورت شاہ صاحبؒ نے یہ اختیار کی کہ ان دونوں مذاہب کے مسائل کو فریقین کی تدوین کردہ کتب حدیث پر پیش کیا جائے جو ان کے

---

[1] [illegible] ج ۱ ص ۱۲-۱۳، تفہیمات ج ۱ ص ۲۱۳۔

موافق ہو اسے باقی رکھا جائے، جو مخالف ہو اُسے ساقط کر دیا جائے۔ باقی رہنے کی صورت میں اگر دونوں میں توافق ہے تو اسے دانتوں سے پکڑ لیا جائے، اور اگر تخالف ہے تو مسئلہ کو علی قولین شمار کیا جائے اور سب قولوں پر عمل درست ہو، یا یہ کہ احرفِ قرآن کے اختلاف کی طرح تصور کیا جائے یا ایک کو رخصت اور دوسرے کو عزیمت پر محمول کیا جائے یا یہ سمجھا جائے کہ تنگی سے نکلنے کے دو طریقے ہیں جیسے کہ کفارات کا تعدد، یا دونوں کو مباح سمجھا جائے۔ [۱]

شاہ صاحبؒ کی حنفیت اور شافعیت کو ملانے کی یہ کوشش عالمی سطح پر مسلمانوں میں اتحاد کی کوشش تھی، صرف ملکی سطح پر اتحاد پیشِ نظر نہ تھا، کیونکہ ملک میں حنفیت اور شافعیت صرف کتابوں اور ذہنوں میں متصادم تھیں، احناف و شوافع دو متخاصم گروہوں کی شکل میں موجود نہ تھے جن کا اتحاد شاہ صاحبؒ کو منظور ہوتا۔

اس کوشش میں مسلمانانِ عالم کا اتحاد مقصود ہونے کا قرینہ یہ بھی ہے کہ اس مرحلہ پر مؤطا کو اختیار کر کے، المسوی کے نام سے، شاہ صاحبؒ نے اس کی جو شرح لکھی وہ ان کی دوسری شرح المصفیٰ کے برخلاف عربی زبان میں ہے جو اس وقت بین الاسلامی زبان تھی۔

بہرحال حنفیت اور شافعیت کو ملا کر ایک کرنے کے لئے شاہ صاحبؒ نے امام مالکؒ کی کتاب مؤطا کو بنیاد کے طور پر اختیار کیا اس لئے کہ یہی کتاب اشہر، اجمع اور اقدم ہے۔ علمائے امت نے سب سے زیادہ کام حدیث کی اسی کتاب پر کیا ہے، حنفی اور شافعی فقہ کی بنیاد بھی اسی پر ہے، یہ تمام کتبِ حدیث کا محور ہے اور کسی کتاب کی افضلیت کی جتنی وجوہ ہو سکتی ہیں وہ سب اس میں موجود ہیں۔ [۲]

شاہ صاحبؒ کی اس کوشش کے نتیجہ میں جو صورتِ حال پیش آئی وہ یہ تھی کہ بیشتر فقہی مسائل میں انھوں نے شافعی مذہب کو ترجیح دی۔ اس لئے کہ سنت سے موافقت کا جو معیارِ ترجیح انھوں نے مقرر کیا تھا بیشتر فقہی مسائل میں شافعی مذہب ہی اس معیار پر پورا اترا۔ [۳]

---

[۱] تفہیمات، ج ۱، ص ۲۱۱-۲۱۳

[۲] یہ خلاصہ ہے اس تفصیل کا جو مؤطا کی فضیلت کے سلسلہ میں شاہ صاحبؒ نے مسوی اور مصفیٰ کے مقدمہ میں بیان کی ہے۔

[۳] شاہ عبدالعزیزؒ فرماتے ہیں کہ قواعد کلیہ کی مطابقت کے اعتبار سے حنفی مذہب بہتر ہے اور قواعد اور تنقیح حدیث کے اعتبار سے شافعی مذہب بہتر ہے۔ (ملفوظات، ص ۱۲۹)

مذاہب اربعہ کے درمیان توفیق کی کوشش

شاہ صاحبؒ نے اگرچہ حرمین سے واپسی پر پہلی کوشش یہ کی کہ حنفیت اور شافعیت کے درمیان اختلافات ختم کیے جائیں۔ لیکن مذاہب اربعہ کے درمیان توفیق کا جو حکم انھیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے روحانی طور پر ملا تھا، اس کی تعمیل اگرچہ وقتی اور مقدم مصلحت کی [illegible] نہ ہو سکی تاہم شاہ صاحبؒ نے بعد میں اس کی تعمیل کی چنانچہ المصفّٰی میں جو المسوّی کے بعد کی تصنیف ہے، انھوں نے مذاہب اربعہ کے درمیان توفیق کی کوشش بھی کی ہے۔

المصفّٰی کے مقدمہ میں شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ فقہا کے اختلاف کی وجہ سے میں کافی عرصہ اس تشویش میں مبتلا رہا اور جب رفع تشویش کی کوئی صورت نہ نکلی تو مجبور ہو کر بارگاہِ الٰہی میں ہدایت کے لیے دعا کی اور نتیجۃً موطا کو اختیار کرنے کا اشارہ ہوا۔[1]

اس کے بعد شاہ صاحبؒ دوسری کتب حدیث پر موطا کی برتری ثابت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

"الحال ملاحظہ ایں امور شوق روایت موطا اولا و شرح آں ثانیا پیدا کرد"۔[2]

اس شرح میں، جو فارسی زبان میں ہے اور جس کا فارسی زبان میں ہونا اس امر کا قرینہ ہے کہ [illegible] اہل وطن کو پیش نظر رکھ کر لکھی گئی ہے، شاہ صاحبؒ نے اپنے آپ کو صرف حنفیت اور شافعیت [illegible] محدود نہیں رکھا بلکہ ائمہ اربعہ اور ان کے علاوہ دوسرے فقہا و مجتہدین کے مذاہب نقل کرنے کا [illegible] اہتمام بھی کیا ہے اور مختلف فیہ مسائل میں مجتہدانہ طور پر، از روئے حدیث، کسی ایک مذہب کو ترجیح دی ہے۔

لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کے مطابق شاہ صاحبؒ کو کرنا یہ چاہیے تھا کہ اپنے آپ کو مذاہب اربعہ تک مقید رکھتے اور ان میں اختلاف کی صورت میں انہی میں سے کسی مذہب کو حدیث کے مطابق ترجیح دیتے۔ حالانکہ صورت یہ ہے کہ اس شرح میں انھوں نے بعض مسائل میں مذاہب اربعہ کے سوا بعض دوسرے مجتہدین کے اقوال کو بھی اختیار کیا ہے۔ مثلاً

۱۔ ماخرج من السبیلین، نوم، لمس مرأۃ، مس ذکر، قے اور رعاف ناقض وضو ہیں یا نہیں، ان مسائل میں شاہ صاحبؒ نے حسن بصریؒ کا مذہب اختیار کیا ہے۔[3]

---

[1] مقدمہ المصفّٰی ج ۱ ص ۳۔ [2] ایضاً ص ۱۱ [3] ایضاً ص ۳۶۔

۲ - حائض اور مرضع کی قضائے صوم رمضان کے بارے میں انھوں نے اسحٰق بن راہویہ کا مذہب اختیار کیا ہے کہ وہ اگر چاہیں تو فدیہ دیدیں بغیر قضا اور اگر چاہیں تو قضا کرلیں بغیر فدیہ[1]

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کو حضورؐ کی جانب سے مذاہب اربعہ میں مقید رہنے اور ان سے خروج نہ کرنے کا جو حکم ملا تھا، انھوں نے اس کی تعمیل نہ کی اور عدم تقلید کے طبعی رجحان کی وجہ سے اپنے آپ کو حضورؐ کی مقرر کردہ حدود سے بھی آگے بڑھالیا۔

اپنے فقہی مسلک کے بارے میں شاہ صاحبؒ کی دو صراحتیں

ایک جگہ لکھتے ہیں:-

ونحن نأخذ من الفروع ما اتفق عليه العلماء لاسيما هاتان الفرقتان العظيمتان الحنفية والشافعية وخصوصا في الطهارة والصلوة فان لم يتيسر الاتفاق واختلفوا فنأخذ بما يشهد له ظاهر الحديث ومعروفه ونحن لا نزدري أحدا من العلماء فالكل طالبوا الحق ولا نعتقد العصمة في أحد غير النبي صلى الله عليه وسلم۔[2]

ایک موقع پر خواجہ محمد امین نے شاہ صاحبؒ سے براہ راست یہ سوال کرلیا کہ "علمِ تو در مسائل فقہیہ بر کدام مذہب است؟" شاہ صاحبؒ نے اس کا جواب انھیں یہ دیا کہ:-

"بقدر امکان جمع میکنم در مذاہب مشہورہ مثلاً صوم و صلوٰۃ و وضو و غسل و حج بوضعے واقع می شود کہ ہمہ اہل مذاہب صحیح دانند، و عند تعذر الجمع با قوی مذاہب از روئے دلیل و موافقت صریح حدیث عمل می نمایم۔"[3]

پہلے اقتباس میں تو اس کی صراحت ہے کہ شاہ صاحبؒ کے یہاں خاص اہتمام حنفیت اور شافعیت کا ہے لیکن دوسرے اقتباس میں مذاہب مشہورہ کا ذکر ہے۔ ہوسکتا ہے کہ مذاہب مشہورہ سے شاہ صاحبؒ کی مراد احناف اور شوافع کے مذاہب ہی ہوں، لیکن اس سے مذاہب اربعہ بھی مراد ہوسکتے ہیں کیونکہ شہرت کے اعتبار سے مذاہب اربعہ یکساں ہیں۔

بہرحال مذہبین یا مذاہب اربعہ میں یہ تقید عام حالات میں ہے ورنہ معلوم ہوگا کہ خاص

---

[1] مصفیٰ ج ۱ ص ۲۵۱۔
[2] تفہیمات ج ۲ ص ۲۰۲۔
[3] مکتوبات (کلمات طیبات) ص ۱۶۱۔

میں وہ مذاہب اربعہ کے سوا کسی دوسرے مجتہد کا قول بھی اختیار کر لیتے ہیں۔ لیکن دونوں اقتباسوں میں اس کی صراحت موجود ہے کہ اختلاف کی صورت میں قوت دلیل کے ساتھ ساتھ معروف اور صریح ... سے موافقت ہی شاہ صاحب کے نزدیک معیار ترجیح ہے۔

ابتدائے انتہا تک شاہ صاحبؒ کی روش میں یکسانیت

یہ تو معلوم ہو چکا کہ شاہ صاحبؒ کے اپنے بیان کے مطابق سفر حرمین سے قبل انھوں نے فقہائے محدثین کی روش اختیار کی تھی۔ سفر حرمین کے بعد سے آخر وقت تک ان کی یہی روش جاری رہی، اس کا سراغ ان کی دوسری کتابوں سے ملتا ہے۔

القول الجمیل میں لکھتے ہیں:۔

"وأنا أوصي طالب الحق بأمور منها أن لا يصحب جهال الصوفية ولا جهال المتعبدين ولا المتقشفة من الفقهاء ولا الظاهريين من المحدثين" [۲]

متقشف فقہاء سے وہ سخت اور جامد قسم کے فقہاء مراد ہیں جو اپنے امام کی تقلید کو کسی صورت میں ترک کرنے پر آمادہ نہ ہوں، چنانچہ وصیت نامہ کی جو عبارت عنقریب نقل کی جا رہی ہے وہ اس کا واضح ثبوت ہے۔ اور محدثین ظاہریہ سے جیسا کہ شاہ صاحبؒ نے دوسرے مقام پر [۳] اس کی صراحت کی ہے، وہ حضرات مراد ہیں جو کسی مجتہد کے قول کی طرف التفات نہیں کرتے۔

القول الجمیل چونکہ سفر حرمین کے فوراً بعد کی تصنیف ہے اس لئے اس کی اس عبارت سے معلوم ہوا کہ سفر حرمین سے قبل انھوں نے فقہائے محدثین کی جو روش اختیار کی تھی وہ حرمین سے واپسی کے بعد بھی قائم رہی، کیونکہ فقہائے محدثین کی یہی روش ہوتی ہے کہ نہ تو وہ متقشف فقہاء کی طرح اپنے امام کے مقلد محض ہوتے ہیں اور نہ محدثین ظاہریہ کی طرح ہر مجتہد سے بیزار۔

اس کے بعد ایک تصریح ہمعات میں ملتی ہے۔ لکھتے ہیں:۔

"اگر قدرت تتبع کتب حدیث و آثار صحابہ و تابعین ندارد لا محالہ است در تقلید مذہبے از مذاہب اربعہ، و اگر دارد احسن و اولیٰ در حق وے تتبع احادیث و آثار است خصوصاً بہ ترجیحات و تفریعات ظاہریہ مشغول شدن او را نمی شاید" [۴]

---

[۱] انوار، ص ۲۰۲۔ [۲] القول الجمیل ص ۱۰۴ [۳] عقد الجید، ص ۴۴۔ [۴] ہمعات ص ۲۲

اس کے بعد ایک تصریح الخیر الکثیر میں ملتی ہے۔ لکھتے ہیں:۔

"الشرائع القیاسیۃ لا تثلج لھا عندنا" [1]

یہاں شرائع قیاسیہ سے یعنی ان مجتہدین کے مذاہب سے جو قیاس پر احکام کی بنا رکھتے ہیں، شاہ صاحب کے عدم اطمینان سے ان کا عدم تقلید کا رجحان بہت نمایاں ہے۔ لیکن الخیر الکثیر ہی میں یہ بھی لکھتے ہیں کہ:۔

"وأما ھذہ المذاھب الأربعۃ فأقربھا إلی السنۃ مذھب الشافعي" [2]

لہٰذا شرائع قیاسیہ سے عدم ثلج کا مطلب یہ ہوگا کہ حدیث کے مقابلہ میں قیاس پر بنائے احکام سے وہ مطمئن نہیں۔ یہ نہیں کہ وہ قیاس کو حجت شرعیہ نہیں مانتے [3]۔ وہ یہ چاہتے ہیں کہ احکام کی بنا احادیث پر ہونی چاہئے اور اس اعتبار سے وہ امام شافعی کے مذہب کو سب سے بہتر سمجھتے ہیں۔

بہرحال یہ انہی فقہائے محدثین کی روش ہے جو ائمہ کے اقوال کو پرکھنے کے لئے حدیث کو معیار مانتے ہیں۔

الخیر الکثیر ۱۱۵۱ھ کے قریب کی تصنیف ہے۔ لہٰذا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سفر حرمین سے قبل، اس کے فوراً بعد اور ۱۱۵۱ھ تک ان کا جو رجحان تھا وہ اس وقت تک قائم رہا پھر وصیت نامہ (المقالۃ الوضیۃ فی النصیحۃ والوصیۃ) میں جو ان کی آخری تصانیف میں سے ہونا چاہئے اپنی اولاد اور اپنے احباب کو وصیت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"در فروع پیروی علمائے محدثین کہ جامع باشند میان فقہ وحدیث کردن، و دائماً تفریعات فقہیہ را بر کتاب وسنت عرض نمودن، آنچہ موافق باشد در حیز قبول آوردن، والا کالائے بدریش خاوند دادن۔ امت را ہیچ وقت عرض مجتہدات بر کتاب وسنت استغنا نیست۔ وسخن متقشفہ فقہا کہ تقلید عالمے را دست آویز ساختہ تتبع سنت را ترک کردہ اند نشنیدن وبدیشان التفات

---

[1] ص ۱۲۷۔

[2] الخیر الکثیر خزانہ عاشرہ، ص ۱۰۱ (مطبوعہ اکوڑہ خٹک)

[3] یہ بات تفصیل کے ساتھ باب قیاس میں معلوم ہوگی کہ قیاس کو وہ حجت شرعیہ مانتے ہیں۔

نگردن، قربت خدا جستن بدوری ایشاں۔" ؂۱

وصیت نامہ ہی میں مزید لکھتے ہیں۔

"چارۂ کار آنکہ کتب حدیث مثل صحیح بخاری و مسلم و سنن ابی داؤد و ترمذی و کتب حنفیہ و شافعیہ را بخوانند و عمل بظاہر سنت پیش گیرد۔" ؂۲

جب شاہ صاحب اولاد و احباب کو یہ وصیت کر رہے ہیں کہ وہ

۱۔ فقہائے محدثین کی روش اختیار کریں۔

۲۔ فقہی تفریعات کو ہمیشہ کتاب و سنت پر پیش کریں اور تا وقتیکہ یہ تفریعات ان کے مطابق نہ ہوں، انھیں قبول نہ کریں۔

۳۔ ان متقشف فقہاء کی باتیں نہ سنیں جنھوں نے کسی معین عالم کی تقلید کو شیوہ بنا رکھا ہے۔

۴۔ احناف و شوافع کی کتب فقہ بھی پڑھیں لیکن عمل ظاہر سنت پر کریں، اور ظاہر سنت کیا ہے؟ یہ انھیں بخاری، مسلم، ابوداؤد اور ترمذی سے معلوم ہوگا۔

تو اس سے ثابت ہوتا ہے کہ امام معین کی تقلید کے خلاف 'فقہائے محدثین کی روش اختیار کرنے' کا جو رجحان شاہ صاحب میں سفر حرمین سے قبل پیدا ہوا تھا جو حرمین سے لوٹنے کے بعد بھی باقی رہا اور جس کا سراغ ان میں سنہ؂۳ تک ملتا ہے' وہی رجحان آخر وقت تک قائم رہا۔

شاہ صاحبؒ اور فرقۂ اہل حدیث

ہندوستان کا فرقۂ اہل حدیث شاہ صاحبؒ کو اپنی ہی طرح اہل حدیث سمجھتا ہے؂۴۔ بلکہ بعض لوگوں نے تو یہاں تک کہہ دیا ہے کہ ہندوستان میں فرقۂ اہل حدیث کی بنیاد شاہ صاحبؒ ہی کی وجہ سے پڑی؂۵۔

شاہ صاحبؒ کے اہل حدیث ہونے کے قرائن حسب ذیل ہو سکتے ہیں۔

۱۔ سفر حرمین سے قبل فقہائے محدثین کی روش پر اطمینان۔ ؂۶

۲۔ وہ علمائے محدثین جو فقہ اور حدیث دونوں کے جامع ہوں ان کی اتباع اور کتاب و

؂۱ المقالۃ الوضیۃ، وصیت اول۔ ص ۲-۳۔ ؂۲ ایضاً۔ وصیت سوم۔ ص ۵۔

؂۴ مولانا جیوری، الفرقان۔ ص ۳۸۲

؂۵ Shah Wali Allah's Conception of Ijtihad. P. 80-81.

؂۶ "قرار داد خاطر بعد ورتحیص روش فقہائے محدثین افتاد"۔ الجزء، ص ۲۰۲)

سنت پر عرض مجتہدات کی وصیت۔ ؎

۳- از سر نو فقہ حدیث کی تاسیس۔ ؎

۴- شرائع قیاسیہ کا اطمینان خاطر کا سبب نہ ہونا۔ ؎

جیسا کہ تفصیل کے ساتھ پہلے معلوم ہو چکا ہے، ان تمام قرائن سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحبؒ نے خود بھی فقہائے محدثین کی روش اختیار کی ہے اور دوسروں کو بھی اسی کی تلقین کی ہے۔ اور یہ بھی معلوم ہو چکا کہ فقہائے محدثین کی روش موجودہ اہل حدیث کی روش سے قطعاً مختلف ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ شاہ صاحبؒ نے فقہ یا فقہ حدیث کا جو ذخیرہ یادگار چھوڑا ہے، وہ پورا ذخیرہ اس کا شاہد ہے کہ انھوں نے عموماً اپنے آپ کو ائمہ اربعہ تک محدود رکھا ہے اور بعض مقامات پر جہاں انھوں نے ائمہ اربعہ کے مذاہب سے خروج کیا ہے وہاں بھی کسی مجتہد ہی کے قول کو اختیار کیا ہے۔

شاہ صاحب کتاب و سنت و اجماع کے ساتھ ساتھ جمہور مجتہدین کے اقوال کے کس حد تک پابند تھے اس کا اظہار انھوں نے ایک موقع پر اس طرح کیا ہے کہ "میں ہر ایسے قول سے بری ہوں جو کتاب اللہ کی کسی آیت یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کسی سنت قائمہ یا قرون مشہود لہا بالخیر کے اجماع یا جمہور مجتہدین اور مسلمانوں کے سواد اعظم کے اختیار کردہ صورت کے مخالف ہو۔" ؎

شاہ صاحبؒ اور اہل حدیث مصنفین

اہل حدیث حضرات نے اپنی تالیفات میں شاہ صاحبؒ کو اہل حدیث بنانے میں اپنے علم و قلم کا پورا زور صرف کیا ہے۔ ؎ ان کی تالیفات کے غائر مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ قرائن کے علاوہ جن اسباب کی بنا پر انھوں نے شاہ صاحبؒ کو اہل حدیث ثابت کرنے کی کوشش کی ہے وہ دو ہیں:-

ایک یہ کہ شاہ صاحبؒ تقلید کے خلاف تھے۔

؎ "وہ طریق پیروی علمائے محدثین کہ جامع باشد میان فقہ و حدیث کردن" (المقالۃ الوضیۃ۔ ص ۲-۳)

؎ "فقہ حدیث از سر بنیاد کرد" (ایضاً، ص ۳-۴)

؎ (۱) اما الشرائع القیاسیۃ فلا اطمئن لھا عن نا" (الخیر الکثیر ص ۲۷۰) ؎ حجۃ۔ ج ۱ ص ۱۱۔

؎ تذکرہ علمائے حدیث ہند، از مولانا نوشہروی، ص ۱۹-۳۰۔

تاریخ اہل حدیث، از مولانا محمد ابراہیم سیالکوٹیؒ۔ ص ۹۵-۴۳

ولی اللہ، از مولانا نوشہروی، ص ۳۷، ۳۸۔

مقدمہ ولی اللہ، از مولانا محمد سورتی۔ ص ۱۷-۱۸۔

دوسرے یہ کہ وہ خود بھی عامل بالحدیث تھے اور دوسروں کو بھی عمل بالحدیث کی تلقین کرتے تھے۔

افسوس یہ ہے کہ ان حضرات نے عموماً تصویر کا صرف وہ رخ لیا ہے جو ان کی دانست میں ان کے مقصد و مطلب تھا۔ حالانکہ صرف ایک رخ لینا اور دوسرے کو نظر انداز کر دینا، کسی محقق کا شیوہ نہیں۔

جہاں تک تقلید کے بارے میں شاہ صاحبؒ کے نظریات کا تعلق ہے، اجتہاد و تقلید کے بیان میں اس پر تفصیل کے ساتھ بحث ہوگی جس کا خلاصہ یہ ہے کہ:

۱۔ شاہ صاحبؒ عامی کے لئے مذاہب اربعہ میں سے کسی مذہب کی تقلید کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ اور بالخصوص ہندوستان کے عامی کے لئے ان کے نزدیک مذہب حنفی کی تقلید واجب ہے اور اس سے خروج حرام ہے۔[3]

۲۔ جو شخص تتبع احادیث پر قادر ہو اسے وہ تقلید جامد پر قانع ہونے سے منع کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر کوئی صحیح حدیث اپنے امام کے مذہب کے خلاف نظر آئے تو اسے حدیث پر عمل کرنا چاہئے اور ایسا کرنے سے وہ اپنے امام کی تقلید سے خارج نہ ہوگا۔[4]

۳۔ جہاں تک ان کی اپنی ذات کا تعلق ہے، وہ اپنے آپ کو عموماً مذاہب اربعہ سے باہر نہیں جانے دیتے۔ حتی الوسع مذاہب اربعہ مشہورہ میں جمع کرتے ہیں اور اختلاف کی وجہ سے جمع ممکن نہ ہو تو اس مذہب کو اختیار کرتے ہیں جو از روئے حدیث زیادہ قوی ہو۔[5] اور جہاں کہیں مذاہب اربعہ سے خروج کرتے ہیں وہاں بھی کسی مجتہد ہی کا قول اختیار کرتے ہیں۔

جہاں تک عمل بالحدیث کا تعلق ہے، اتنی بات تو یقینی ہے کہ شاہ صاحبؒ نے عمل بالحدیث کی تلقین کی ہے لیکن یہ بات تسلیم نہیں کی جا سکتی کہ خود وہ بھی عامل بالحدیث تھے۔ البتہ جو بات تسلیم کی جا سکتی ہے وہ یہ ہے کہ شاہ صاحب عمل بالحدیث کے قائل ضرور تھے لیکن خود عامل بالحنفیت تھے جیسا کہ آئندہ معلوم ہوگا۔

---

۱ عقد الجید۔ ص ۳۱ ۲ انصاف۔ ص ۷۰-۷۱

۳ ایضاً۔ ص ۴۹۔ (اشارہ و الکل مذهب حنفی۔)

۴ ایضاً۔ ص ۶۳-۶۵۔ ۵ کلمات طیبات۔ مکتوب پنجم۔ ص ۱۹۱

اور خود اُن کا عامل بالحدیث نہ ہونا وہ حقیقت ہے جس کا اعتراف خود ایک جید اہلِ حدیث عالم مولانا محمد سورتی نے بھی ان الفاظ میں کیا ہے کہ

"اگرچہ انہیں وہ کامیابی نصیب نہ ہو سکی جو علامہ محمد بن عبدالوہاب نجدی رحمہ اللہ کو عرب کے خطہ میں حاصل ہوئی۔ اس کی دو وجہیں ہیں۔ ایک یہ کہ شاہ صاحبؒ نے صراحت کی جگہ کنایا اور اعلان کی جگہ اخفاء سے کام لیا۔ دوم شاہ صاحبؒ قول سے عمل کے میدان میں نہ اتر سکے۔ وہ بہت سی رسومات کے بظاہر پابند تھے اور اس قسم کی نرمی کو مفیدِ مطلب خیال کرتے تھے۔" ۱

بہرحال حقیقت یہ ہے کہ کوئی دلیل ایسی موجود نہیں جس کی رو سے شاہ صاحبؒ کو مصطلح طور پر اہلِ حدیث کہا جا سکے۔

شاہ صاحبؒ اور حنفیت

شاہ صاحبؒ کے بعض اشارات اور بعض صراحتوں کی وجہ سے حنفی علماء نے انہیں حنفی ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، لہٰذا ضروری ہے کہ ان اشارات اور ان صراحتوں کا بھی جائزہ لیا جائے اور دیکھا جائے کہ واقعۃً ان سے شاہ صاحبؒ کی حنفیت ثابت ہوتی ہے یا نہیں۔

مذہب کی حقیقت کے معنی

فیوض الحرمینؒ میں مذاہب و ملل کی حقیقت بیان کرتے ہوئے شاہ صاحبؒ نے تفصیل کے ساتھ جو بات کہی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ کسی چیز کے حق یا باطل ہونے کا مدار اس پر ہوتا ہے کہ وہ واقع کے مطابق ہے یا نہیں۔ لہٰذا یہ دیکھنا چاہئے کہ وہ واقع کیا ہے جس کی مطابقت کی وجہ سے کسی مذہب کو حق کہا جا سکے۔ شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ مذاہب دو معانی کے اعتبار سے حق ہوتے ہیں، ان میں سے ایک معنی جلی ہیں دوسرا دقیق۔

حقیتِ مذہب کے جلی معنی یہ ہیں کہ اس کے احکام نفس الامر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات اور قرونِ مشہود لہا بالخیر کے عمل کے مطابق ہوں۔ اور اگر کسی مسئلہ میں کوئی نص یا کوئی روایت موجود نہ ہو تو اس کی حقیت یہ ہے کہ اس کے ساتھ ایسے قرائن شامل ہوں جو اس کا غلبۂ ظن پیدا کر دیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس مسئلہ میں کچھ فرماتے تو یہی فرماتے۔ اور تخریج اور استنباط کا طریقہ بھی آشنا واضح ہو کہ جو شخص اسالیبِ کلام اور تشریعِ احکام میں مقاصدِ شریعت سے واقف ہو،

---

۱ مقدمہ ولی اللہ ص ۳۶ ۲ فیوض الحرمین، ص ۱۰۲ تا ۱۰۴۔

وہ اس میں کوئی تردد نہ کرے۔

حقیتِ مذہب کے دقیق معنی یہ ہیں کہ کبھی وہ عنایتِ الٰہی جس کا کام ملتِ حقہ کی حفاظت کرنا ہے خاص اسباب کی بنا پر کسی خاص مذہب کی حفاظت کی طرف متوجہ ہوتی ہے یا تو اس وجہ سے کہ اس زمانہ میں اسی مذہب کے محافظ ملت کی مدافعت کے لئے کمر بستہ ہوں یا کسی جگہ ان کا شمار ہی حق و باطل کے درمیان فارق ہو ایسی صورت میں وہ مذہب اس دقیق معنی کے اعتبار سے حق ہو جاتا ہے۔

اس کے بعد شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ میں بڑے غور و خوض کے بعد اس نتیجہ پر پہنچا کہ آج مذہب حنفی کو اسی دقیق معنی کے اعتبار سے تمام مذاہب پر رجحان حاصل ہے اگرچہ بعض دوسرے مذاہب معنی جلی کے اعتبار سے اس سے زیادہ راجح ہیں۔

آخر میں شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ خالص حق وہی ہے جو ہم نے کہا لہٰذا اسی کو دانتوں سے پکڑو۔

شاہ صاحبؒ کے اس بیان سے جو نتائج سامنے آتے ہیں وہ حسب ذیل ہیں۔

۱۔ مذہب کے حق یا باطل ہونے کا مدار اس پر ہوتا ہے کہ وہ واقع کے مطابق ہے یا نہیں۔

۲۔ وہ واقع جس کی مطابقت کی وجہ سے کوئی مذہب حق ہوتا ہے ایک نہیں بلکہ دو ہیں۔

الف۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات صحابہ، تابعین اور تبع تابعین کا عمل اور ارشاداتِ رسولؐ سے صریح استنباط۔ یہ معنی جلی ہیں۔

ب۔ بعض خصوصی اسباب و مصالح۔ یہ معنی دقیق ہیں۔

۳۔ جو مذہب پہلے معنی کے مطابق ہو وہ بھی حق ہوتا ہے اور جو دوسرے معنی کے مطابق ہو وہ بھی حق ہوتا ہے۔

۴۔ حنفی مذہب بعض خصوصی اسباب و مصالح یعنی معنی دقیق کے اعتبار سے شاہ صاحبؒ کے مخصوص ماحول میں، زمان و مکان کے خصوصی اعتبار سے حق اور راجح ہے۔

۵۔ بعض دوسرے مذاہب پہلے معنی یعنی معنی جلی کے اعتبار سے حنفی مذہب سے راجح ہیں۔

اس موقع پر شاہ صاحبؒ نے حنفی مذہب کو بعض خصوصی اسباب و مصالح کے اعتبار سے حق اور راجح کہا ہے اور ان مصالح میں سے صرف دو مصلحتیں بیان کی ہیں۔ ایک یہ کہ اس مذہب کے

ماننے والے ملت کی حفاظت کے لئے کمربستہ ہوں۔ دوسرے یہ کہ کسی جگہ ان کا شمار ہی حق و باطل کے درمیان فارق ہو۔

ظاہر ہے کہ یہ بات شاہ صاحبؒ ہندوستان کے حالات کو سامنے رکھ کر فرما رہے ہیں اور ہندوستان میں چونکہ غالب اکثریت حنفی مذہب کے متبعین ہی کی تھی اس لئے قدرتاً وہ حق و باطل اور کفر و اسلام کے درمیان فارق تھے لہٰذا یہ بات واضح ہے کہ ہندوستان کے خصوصی حالات کو سامنے رکھ کر شاہ صاحبؒ نے حنفی مذہب کو حق اور راجح کہا ہے۔ اور یہ وہ بات ہے جو شاہ صاحبؒ نے دوسری جگہ صراحت کے ساتھ کہہ دی ہے کہ "ہندوستان اور ماوراء النہر میں اور ہر اس جگہ جہاں کی غالب اکثریت مذہب حنفی کی پابند ہو اور وہاں دوسرے مذاہب کے علماء اور ان کی کتابیں نہ ملتی ہوں، وہاں عامی کے لئے حنفی مذہب کی تقلید ہی واجب ہے اور اس سے خروج حرام ہے"۔ [1]

جو شخص بھی شاہ صاحبؒ کے فقہی مزاج سے واقف ہے وہ اس بات کے ماننے میں ادنیٰ تامل بھی نہیں کر سکتا کہ وہ ارشادات رسول اور قرون مشہود لہا بالخیر کے عمل یا ارشادات رسول سے صحیح استنباط کی طرف ہی خود بھی رجوع کرتے ہیں اور دوسروں کو بھی اس کی تلقین کرتے ہیں[2]۔ اس لئے حنفی مذہب بعض خصوصی اسباب و مصالح کی بنا پر حق اور راجح ہے لیکن شاہ صاحبؒ کے نزدیک واقعۃً وہی مذہب راجح ہوگا جو معنی جلی کے مطابق ہو۔ شاہ صاحبؒ کے بیان کا آخری حصہ ہے "خالص حق وہی ہے جو ہم نے کہا" اس سے غالباً اسی طرف اشارہ ہے۔

جن دوسرے مذاہب کو شاہ صاحبؒ نے معنی جلی کے اعتبار سے راجح کہا ہے گمان غالب یہ ہے کہ اس سے ان کی مراد مذہب شافعی ہے کیونکہ مذہب شافعی کے بارے میں شاہ صاحبؒ صراحۃً یہ فرماتے ہیں کہ "ان مذاہب اربعہ میں سے سنت کے سب سے زیادہ قریب مذہب شافعی ہے"۔ [3]

بہرحال اس پورے بیان سے زیادہ سے زیادہ جو بات معلوم ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ شاہ صاحبؒ کے نزدیک مذہب حنفی حق ہے، اس وجہ سے کہ شاہ صاحبؒ اپنے مخصوص زمان و مکان کے اعتبار سے تمسک بالحنفیہ کو ایک قسم کی حکمت عملی سمجھتے تھے لیکن یہ محض اضافی غیر استدلالی امر ہے جس کا مصداق نوعی

---

[1] الانصاف۔ ص ۷۰، ۷۱۔

[2] یہ بات شاہ صاحبؒ نے متعدد جگہ فرمائی ہے مثلاً ہمعات جلد ۳ ص ۴۲

[3] الخیر الکثیر۔ ص ۱۸۱۔

ر کشف والہام ہے۔ حقیقی نظری اعتبار سے ان کے نزدیک مذہب حق وہی ہے جو سنت کے قریب ہو۔ سوخ فی العلم کا یہی تقاضا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ جس مذہب کی حقیقت بعض اسباب و مصالح کی ممنون ہو ہر حال ان مذاہب سے ناقص ہوگا جن کی حقیقت محض نفس الامری پر مبنی ہو۔

شاہ صاحبؒ کو فروع میں قوم کی مخالفت کی ممانعت اور مذہب حنفی میں ایک نفیس طریقہ

ایک موقع پر شاہ صاحبؒ لکھتے ہیں:-

"نفحۂ ثانیہ میں مجھ پر یہ ظاہر ہوا کہ میرے متعلق اللہ تعالیٰ کی مراد یہ ہے کہ امتِ مرحومہ کے مختلف ٹکڑوں کو تیرے ذریعہ جمع کردے۔ اس لئے فروع میں قوم کی مخالفت سے باز رہا کیونکہ یہ مرادِ حق کے منافی ہے۔ اس کے بعد میرے سامنے ایک ور آیا جس سے مجھ پر یہ ظاہر ہوا کہ فقہ حنفی کے ساتھ سنت کی تطبیق کی صورت یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے اقوال میں سے کسی ایک کا قول لیا جائے۔ ان کے عمومات کی تخصیص کی جائے ان کے مقاصد سے واقفیت بہم پہنچائی جائے اور لفظ سنت سے جو کچھ سمجھ میں آتا ہے اس پر اس طرح اکتفا جائے کہ نہ تو ایسی تاویل بعید ہو نہ بعض احادیث کو بعض سے ٹکرانے کی نوبت آئے اور نہ امت کے کسی فرد کے قول کے مقابلہ میں کسی حدیث کو چھوڑنا پڑے۔

اس طریقہ کو اگر اللہ تعالیٰ پورا فرمادے تو یہ کبریتِ احمر اور اکسیرِ اعظم ہے" [۱]

قریب قریب اسی مفہوم کو شاہ صاحبؒ نے مختلف انداز میں دوسرے موقع پر اس طرح لکھا ہے کہ

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے بتایا کہ حنفی مذہب میں ایک نفیس طریقہ جو تمام طریقوں کی نسبت اس معروف سنت کے سب سے زیادہ موافق ہے جس کی جمع و تنقیح بخاری اور اصحاب بخاری کے زمانہ میں ہوئی، یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے اقوال میں سے وہ قول لیا جائے جو مسئلہ میں سنت کے سب سے زیادہ قریب ہو۔ اس کے بعد ان حنفی فقہاء کے تخریجات کا تتبع کیا جائے جو علمائے حدیث بھی گذرے ہیں اس لئے کہ بہت سی باتیں ایسی بھی ہیں جن سے اصول میں ائمہ ثلاثہ نے سکوت کیا ہے، لیکن ان کی نفی بھی نہیں کی، اور حدیث اس پر دلالت کرتی ہے تو ایسی صورت میں اس کے اثبات کے سوا کوئی چارہ نہیں۔ اور یہ تمام مذہب حنفی ہے" [۲]

---

[۱] فیوض الحرمین ص ۶۲۔ [۲] ایضاً ص ۴۸۔

ان بیانات سے معلوم ہوتا ہے کہ امت مرحومہ کے اس گروہ کو جو ہندوستان میں تھا شاہ صاحب کے ذریعہ مجتمع کرنے کی بشارت دی گئی کیونکہ یہی گروہ شاہ صاحبؒ کی اصلاح و تجدید کا محور تھا۔

اگر شاہ صاحبؒ فروع میں اس قوم کی مخالفت کرتے تو اصلاح و تجدید ممکن نہ تھی اس لئے انھیں فروع میں قوم کی مخالفت نہ کرنے کا حکم، بشارت اجتماع کا لازمی تقاضا تھا۔

لیکن وہ دیکھتے تھے کہ حنفی مذہب جو قوم کا مذہب تھا صریح اور معروف سنت کے مطابق نہیں پھر وہ فروع میں قوم کی موافقت کیسے کرتے۔ اس الجھن سے نجات دلانے کے لئے انھیں یہ بتایا گیا کہ یہ مذہب سنت کے مطابق اس طرح ہو سکتا ہے کہ احناف کے ائمہ ثلاثہ اور ان کے علاوہ دوسرے محدثین احناف کے اقوال میں سے اس قول کو اختیار کیا جائے جو سنت سے زیادہ قریب ہو۔

مذاہب کی حقیت کے سلسلہ میں اس سے قبل جو کچھ کہا گیا ان بیانات سے اس کی مزید توضیح ہو جاتی ہے کہ حقیت کا معیار وہی "المطابقۃ للسنۃ المعروفۃ" ہے، اور مذہب حنفی رائج شکل میں اس معیار کے مطابق نہیں۔

شاہ صاحبؒ نے حنفی مذہب کو سنت کے مطابق کرنے کی جو صورت یہاں بیان کی ہے، اگر انھوں نے اسی طرح تطبیق کی کوشش کر کے ائمہ و علمائے احناف کے اقوال میں سے کسی قول کو اختیار کیا ہو تو بلاشبہ انھیں حنفی کہا جاتا لیکن ان کی کسی تصنیف سے اس کا ثبوت نہیں ملتا کہ انھوں نے مستقلاً اس کی کوشش کی ہو، وہ مختلف فیہ موقع پر الا ماشاء اللہ حنفی مذہب کے مقابلہ میں امام شافعیؒ یا اور دوسرے ائمہ کے اقوال ذکر کرتے ہیں اور جس کا قول انھیں سنت سے زیادہ قریب نظر آتا ہے وہ اسے اختیار کر لیتے ہیں اور عموماً یہ تک بتانے کی تکلیف گوارا نہیں کرتے کہ امام شافعیؒ یا امام مالکؒ وغیرہ ائمہ مجتہدین میں سے جس کے قول کو وہ اختیار کر رہے ہیں وہ فلاں حنفی امام یا عالم کے قول کے مطابق ہے البتہ یہ صحیح ہے کہ انھوں نے فروع میں عملاً قوم کی مخالفت نہیں کی۔

شاہ صاحبؒ کا عملاً حنفی ہونا

شاہ صاحبؒ کے عملاً حنفی ہونے کی سب سے بڑی شہادت خود ان کی وہ تحریر ہے جس کا عکس مولانا مسعود عالم ندوی مرحوم نے اپنے تعارف کے ساتھ الفرقان کے شاہ ولی اللہ نمبر (ص ۴۲۷ و مابعد) میں شائع کیا ہے۔

خدا بخش لائبریری پٹنہ میں صحیح بخاری کا ایک مکمل نسخہ موجود ہے جو شیخ محمد بن شیخ پیر محمد بن

ابوالفتح بلگرامی الہ آبادی کے ہاتھ کا لکھا ہوا ہے۔ یہ نسخہ شاہ صاحب کے حلقۂ درس میں استعمال ہوا ہے اور اس پر ان کے دست خاص کا اجازت نامہ ثبت ہے۔

اس اجازت نامہ کے آخر میں شاہ صاحب نے حسب ذیل الفاظ تحریر فرمائے ہیں:۔

"کتبہ بیدہ الفقیر إلی رحمۃ اللہ الکریم الودود ولی اللہ بن عبد الرحیم بن وجیہ الدین بن معظم . . . العمری نسبا الدھلوی وطنا الأشعری عقیدۃ الصوفي طریقۃ الحنفي عملا والحنفي الشافعي درسا . . ."

یہ صراحت کی ہے جیسا کہ شاہ صاحبؒ نے خود اس کے آخر میں صراحت کی ہے۔

شاہ صاحبؒ کو روحانی طور پر ایک أن تخالف القوم في الفروع کا جو حکم دیا گیا تھا، اسی کا یہ اثر ہے شاہ صاحبؒ یہاں الحنفی عملا کے الفاظ سے ظاہر فرما رہے ہیں، لیکن غور کرنے کی بات یہ ہے کہ عملی حنفی ہونے کی وجہ سے شاہ صاحب واقعۃً حنفی ہو جاتے ہیں۔

سب سے پہلے جو بات طے کرنے کی ہے وہ یہ ہے کہ کسی امام کو ماننے اور اس کا متبع ہونے کا اساس کس چیز پر ہے عمل پر یا فکر و عقیدہ پر۔ ظاہر ہے کہ فکر پہلے درجہ پر ہے اور عمل دوسرے درجہ پر۔ اسی لئے عمل فکر پر مرتب ہوتا ہے نہ کہ فکر عمل پر، لیکن عمل کا فکر پر ترتب لازمی نہیں اسی لئے کبھی فکر و عمل میں تخالف بھی ہو جاتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ کسی چیز کو ماننے نہ ماننے کا اصل مدار فکر و عقیدہ پر ہوتا ہے عمل پر نہیں۔ لہذا دیکھنا یہ ہے کہ شاہ صاحب فکر کے لحاظ سے حنفی ہیں یا نہیں۔

شاہ صاحبؒ کی حالت یہ ہے کہ وہ اصول میں بھی احناف سے اختلاف کرتے ہیں اور فروع میں بھی۔ اصول و فروع دونوں میں ان کا اختلاف امام ابوحنیفہؒ کے ساتھ اتنی کثرت کے ساتھ ہے کہ علمائے احناف میں سے آج تک کسی نے امام صاحبؒ کے ساتھ اتنا اختلاف نہیں کیا۔

بلاشبہ علمائے احناف میں ایسے لوگ بھی گذرے ہیں جنھوں نے امام ابوحنیفہؒ سے اختلاف کیا ہے اور وہ اپنے مستقل مختارات رکھتے ہیں۔ سب سے زیادہ جن حضرات نے امام صاحبؒ سے اصول و فروع میں اختلاف کیا ہے وہ صاحبین ہیں، لیکن صاحبین کے امام صاحبؒ سے اختلافات بھی بقول امام غزالی زیادہ کر

الانتباہ فی سلاسل اولیاء اللہ۔ ص ۷۰۔

زیادہ دو تہائی مسائل میں ہیں، گویا تقریباً ۶۶ فیصد مسائل ہیں۔

مگر شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ تقریباً ۸۰ فیصد مختلف فیہ مسائل میں امام ابوحنیفہؒ سے اختلاف کرتے ہیں اور ان میں سے ۵۰ فیصد سے زائد مسائل میں ان کا رجحان امام شافعیؒ کی جانب ہے۔ اسی طرح وہ عام اصول جو احناف و شوافع کے درمیان مختلف فیہ ہیں، ان میں بھی ان کا میلان تمام تر امام شافعیؒ کی جانب ہے۔

اور جب صورتِ حال یہ ہے تو اس سے اگر یہ نتیجہ نکال لیا جائے تو غلط نہ ہوگا کہ شاہ صاحبؒ اپنے عمل کے اعتبار سے گو حنفی سہی لیکن فکر کے اعتبار سے شافعی ہیں۔

شاہ صاحبؒ کی حنفیت کے بارے میں مولانا یوسف بنوریؒ کی رائے اور اس پر تبصرہ

مولانا یوسف بنوریؒ نے شاہ صاحبؒ کی تصانیف کے وہ تمام اقتباسات نقل کرنے کے بعد جن پر شاہ صاحبؒ کی حنفیت پر استدلال کیا جا سکتا ہے، جو نتائج نکالے ہیں ان میں سے ایک نتیجہ یہ ہے: "اب ہم کہہ سکتے ہیں کہ فقہائے حنفیہ میں شیخ ابن الہمام صاحب فتح القدیر اور آپ کے دو محقق شاگرد حافظِ حدیث قاسم بن قطلوبغا اور محقق ابن امیر الحاج جو تفقہ نفس کے ساتھ تبحرِ حدیث، اطلاعِ رجال، فنِ جرح و تعدیل اور اصولِ فقہ میں پوری دستگاہ رکھتے ہیں اور بہت سے فروعی مسائل میں اپنی خاص رائے رکھتے ہیں، اسی طبقہ میں حضرت شاہ صاحبؒ کا شمار بھی ہونا چاہیے۔ بعض مسائل میں ان حضرات کا حنفیہ سے خلاف کرنا جیسے مذہبِ حنفی کے خلاف نہیں سمجھا جاتا اور اس کے باوجود ان کو فقہائے حنفیہ میں شمار کیا جاتا ہے اسی طرح بعض مسائل و احکام میں مذہبِ حنفی کے خلاف شاہ صاحبؒ کا رجحان نفسِ حنفی مذہب کے خلاف نہیں کہا جا سکتا۔"[2]

معلوم ہو چکا کہ شاہ صاحبؒ کو امام ابوحنیفہؒ سے صرف "بعض" مسائل و احکام میں اختلاف نہیں بلکہ تقریباً ۸۰ فیصد مسائل و احکام میں اختلاف ہے۔ اس تعداد کو "بعض" کی بجائے اکثر بلکہ کثرتِ غالب سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

پھر کیا یہ عجیب بات نہ ہوگی کہ امام ابوحنیفہؒ سے شاہ صاحبؒ کے تقریباً ۸۰ فیصد اختلاف کو ان کی آراء خاص یا فقہی اصطلاح میں ان کے مختارات کہہ دیا جائے اور کیا اس کے مقابلے میں یہ بات

۱؎ دیکھئے تتمہ مقالہ ہذا۔ ۲؎ الفرقان ص ۳۹۱۔

موزوں نہیں کہ امام شافعیؒ سے ان کے تقریباً تیس فیصد اختلافات کو تفردات سے تعبیر کیا جائے؟

جب یہ ثابت ہو چکا کہ اتباع کا مدار فکر پر ہے اور فکر کے اعتبار سے شاہ صاحب یقیناً حنفی نہیں تو یہ بات اور بھی شدت سے کھٹکتی ہے کہ ان کے عملاً حنفی ہونے کا کیا مطلب ہے۔

شاہ صاحبؒ کے عملاً حنفی ہونے کی وجہ

شاہ صاحبؒ کے فکر و عمل میں جو یہ تضاد پایا جاتا ہے اس کی وجہ خود ان کی تحریرات میں مل جاتی ہے۔

۱۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ حضرت عائشہؓ سے فرمایا کہ "لولا حدثان قومك بالكفر لنقضت الكعبة"۔ اس سے شاہ صاحبؒ یہ اصول مستنبط کرتے ہیں کہ اگر کوئی شخص ایک کام کو اچھا سمجھتا ہو لیکن اس کے کرنے میں قوم کے فتنہ کا اندیشہ ہو تو اسے وہ کام ترک کر دینا چاہیے۔

اس اصول کی روشنی میں رکوع کے موقع پر رفع یدین کا ذکر کرتے ہوئے شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی رفع کیا ہے کبھی رفع نہیں کیا اور دونوں صورتیں سنت ہیں۔ صحابہؓ تابعین اور بعد والوں کی ایک جماعت نے رفع کو لیا، دوسری جماعت نے ترک کو۔ اور اہل مدینہ اور اہل کوفہ کا جن مسائل میں اختلاف ہے ان میں سے ایک مسئلہ یہ بھی ہے۔

شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک حق یہ ہے کہ ان میں سے ہر صورت سنت ہے اور اس کی نظیر یہ مسئلہ ہے کہ وتر ایک رکعت سے پڑھے جائیں یا تین رکعات سے۔ شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ چونکہ رفع کی احادیث اکثر اور اثبت ہیں اس لئے جو رفع کرتا ہے وہ میرے نزدیک اس کے مقابلہ میں زیادہ محبوب ہے جو رفع نہیں کرتا لیکن ان جیسی صورتوں میں میرے نزدیک یہ مناسب نہیں کہ انسان اپنے اوپر عوام بلد کے فتنہ کو مسلط کر لے۔

آخر میں شاہ صاحبؒ نے مذکورہ حدیث ہی کو سند کے طور پر پیش کیا ہے۔[1]

اس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ شاہ صاحبؒ ان تمام مسائل میں جن میں انھیں امام ابوحنیفہؒ سے اختلاف ہے، اگر حنفی مسلک کے مطابق عمل کرتے ہیں تو صرف عوام بلد کے فتنہ کے خوف سے۔ اس لئے کہ ہندوستان کے عوام عموماً حنفی مسلک کے پابند تھے اور اگر شاہ صاحب عمل میں اس مسلک سے انحراف کرتے تو عوام ان سے برگشتہ ہو جاتے اور ایسی صورت میں صحیح طور پر تجدید کے فرائض انجام دینا ان کے لئے

---

[1] حجۃ ... ج ۲ ص ۱۰۔

دشوار ہو جاتا۔ اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ شاہ صاحبؒ مجدد تھے اور "تجدید کی صورت اقوام کے اختلاف سے بدلتی رہتی ہے"۔ [1]

شاہ فاخر الہ آبادی کا واقعہ

اس موقع پر شاہ محمد فاخر زائر الہ آبادی کے واقعہ کا ذکر بھی غیر مناسب نہ ہوگا۔ "حضرت زائرؒ دہلی تشریف لائے۔ جامع مسجد دہلی میں ایک نماز میں جہری آمین کہہ ڈالی۔ دہلی میں یہ پہلا حادثہ تھا۔ عوام برداشت نہ کر سکے۔ جب آپ کو لوگوں نے گھیر لیا تو فرمایا تمہارے شہر میں جو سب سے بڑا عالم ہو اس سے مسئلہ دریافت کرو۔ لوگ آپ کو حضرت حجۃ اللہ شاہ ولی اللہ صاحبؒ کی خدمت میں لے گئے۔ دریافتِ مسئلہ پر آپ نے فرمایا کہ حدیث سے بآواز آمین کہنا ثابت ہے مجمع یہ سن کر چھٹ گیا۔ اب صرف مولانا محمد فاخر زائرؒ اور حضرت شاہ صاحبؒ بصورت قران السعدین باقی تھے۔ شاہ محمد فاخرؒ نے عرض کیا "آپ کھلیں گے کب؟" فرمایا "اگر کھل گیا ہوتا تو آج آپ کو کیسے بچاتا"۔ [2]

اگر یہ واقعہ صحیح ہے تو اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحبؒ آمین کے مسئلہ میں بھی امام ابو حنیفہؒ کے مخالف تھے لیکن عمل مسلکِ حنفی کے مطابق ہی کرتے تھے یعنی آمین بالجہر نہ کہتے تھے ورنہ واقعہ نگار یہ نہ لکھتا کہ "دہلی میں یہ پہلا حادثہ تھا" اور اگر لوگوں کو پہلے سے یہ معلوم ہوتا کہ شاہ ولی اللہؒ بھی آمین بالجہر کہتے ہیں تو وہ حضرت زائر کو ان کے پاس لے بھی نہ جاتے۔

امیر شاہ خاں کی ایک روایت

امیر شاہ خاں نے جن کا بیان مولانا مناظر احسن گیلانیؒ کے نزدیک خود ایک زندہ شہادت ہے، [3] شاہ اسمٰعیل شہیدؒ کا ایک واقعہ نقل کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جب شاہ شہیدؒ نے رفع یدین شروع کیا تو مولوی محمد علی صاحب اور مولوی احمد علی صاحبؒ نے، جو شاہ عبد العزیز صاحبؒ کے شاگرد تھے، شاہ عبد العزیز صاحبؒ سے کہا کہ آپ انھیں سمجھائیں تاکہ رفع یدین چھوڑ دیں تو شاہ عبد العزیز صاحبؒ نے فرمایا کہ میں تو ضعف کی وجہ سے اس سے مناظرہ نہیں کر سکتا تم میرے سامنے اس سے مناظرہ کر لو تم میں سے جو غالب آ گیا میں اس کے ساتھ ہو جاؤں گا۔ پھر دوسرے موقع پر شاہ عبد العزیز صاحبؒ نے شاہ عبد القادر صاحبؒ سے کہا کہ تم

---

[1] تفہیمات۔ ج ۱ ص ۸۲ — [2] تذکرہ علمائے حدیث ہند۔ ص ۲۲، ۲۳

[3] الفرقان۔ ص ۲۲۷

سمجھا۔ انھوں نے مولوی محمد یعقوب صاحبؒ کے ذریعے کہلوایا کہ رفع یدین چھوڑ دو ورنہ خواہ مخواہ فتنہ ہوگا۔ شاہ شہیدؒ نے کہا کہ اگر عوام کے فتنہ کا خیال کیا جائے تو اس حدیث کے کیا معنی ہوں گے کہ مَن تمسّك بسنتي عند فساد أمتي فله أجر مائة شهيد۔ شاہ عبد القادر صاحبؒ نے جب یہ سنا تو فرمایا کہ یہ اس وقت ہے جب سنت کے مقابلہ میں غیر سنت ہو اور ما نحن فیہ میں سنت کا مقابل خلاف سنت نہیں بلکہ دوسری سنت ہے۔ ؎1

اس واقعہ سے علی تقدیر الصحۃ، دو باتیں معلوم ہوتی ہیں۔ ایک یہ کہ شاہ عبد العزیزؒ، شاہ عبد القادرؒ، مولوی محمد یعقوب اور شاہ عبد العزیزؒ کے دوسرے تلامذہ یا کم از کم مولوی محمد علی اور احمد علیؒ رفع یدین نہ کرتے تھے، گو یا رفع یدین کے معاملہ میں شاہ صاحبؒ کا خاندان عموماً حنفی مذہب پر عامل تھا، دوسرے یہ کہ محض فتنہ کا خوف ان حضرات کے لئے رفع یدین سے مانع تھا، ورنہ اولیٰ در اصل ان حضرات کے نزدیک بھی رفع ہی تھا۔ اسی لئے شاہ عبد العزیزؒ نے نہایت خوبصورتی سے مناظرہ سے دامن بچایا، اور مولوی محمد علی و احمد علی نے بھی مناظرہ نہ کیا، اور شاہ عبد القادرؒ نے خوفِ فتنہ کے سوا، رفع کے خلاف کوئی علمی دلیل پیش نہ کی۔

ان قرائن کی رو سے یہ نتیجہ نکالنا غلط نہ ہوگا کہ ہندوستان میں شاہ صاحبؒ کا عملاً حنفی ہونا، مصلحت تجدید کی وجہ سے، عمل بالمرجوح ہی تھا، ورنہ اس کے پس پردہ حقیقت کچھ اور تھی۔

شاہ صاحبؒ کی مذہب حنفی پر عمل کی نوعیت

ائمہ اربعہ کے درمیان جن مسائل میں اختلاف ہے، ان میں سے اکثر اختلاف اس میں ہے کہ کونسی صورت اولیٰ اور راجح ہے اور کونسی غیر اولیٰ اور مرجوح۔ ؎2

پس شاہ صاحب نے اگرچہ بیشتر مسائل میں حنفی مذہب سے اختلاف کے باوجود حنفی مذہب پر عمل کیا تو راجح کو چھوڑ کر مرجوح پر عمل کرتا تھا۔ اور اس معاملہ میں شاہ صاحبؒ تنہا نہیں، اسلاف کی ایک کثیر جماعت کا عمل ان کا مؤید ہے۔ چنانچہ شاہ صاحبؒ خود لکھتے ہیں کہ

"رشید نے پچھنے لگانے کے باوجود امامت کی اور امام ابو یوسفؒ نے ان کے پیچھے نماز پڑھی اور اعادہ بھی نہ کیا۔ رشید کو امام مالکؒ نے یہ فتویٰ دیا تھا کہ پچھنے لگانے سے وضو کی ضرورت نہیں۔"

؎1 امیر الروایات ص ۹۳۔

؎2 حجۃ ۔ ج ۱ ص ۱۵۸۔

امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک نکسیر پھوٹنے اور پچھنے لگانے سے وضو ضروری ہے، لیکن ان سے دریافت کیا گیا کہ اگر امام کے خون نکلا اور اس نے وضو نہ کیا تو کیا آپ اس کے پیچھے نماز پڑھ لیں گے؟ انھوں نے جواب دیا کہ مالک اور سعید بن المسیب کے پیچھے میں کیسے نماز نہ پڑھوں گا۔

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ دونوں عیدین میں حضرت ابن عباسؓ کی تکبیرات کہتے تھے اس لئے کہ رشید اپنے دادا کی تکبیر پسند کرتا تھا۔

امام شافعیؒ نے امام ابو حنیفہؒ کی قبر کے پاس فجر کی نماز پڑھی اور ادب کے طور پر اس میں قنوت نہ پڑھی اور یہ بھی فرمایا کہ کبھی ہم مذہب عراق کی طرف بھی اُتر آتے ہیں۔

بزازیہ میں امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ انھوں نے جمعہ کے روز حمام میں غسل کیا اور امامت کی، نماز پڑھ کر سب لوگ چلے گئے۔ اس کے بعد انھیں معلوم ہوا کہ حمام کے کنوئیں میں ایک چوہا گر کر مر گیا تھا، تو انھوں نے فرمایا کہ اب اس موقع پر ہم اپنے مدنی بھائیوں کے اس قول کو اختیار کرتے ہیں کہ پانی کی مقدار قلتین تک پہنچ جائے تو وہ نجس نہیں ہوتا۔ [1]

پس معلوم ہوا کہ جس طرح یہ حضرات مسئلہ کی ایک صورت کو اولیٰ اور راجح اور حق سمجھتے ہوئے بھی اس کے مخالف صورت پر عمل کرنے میں مضائقہ نہ سمجھتے تھے اسی طرح شاہ صاحبؒ نے بھی ان مسائل میں جن میں وہ احناف کے مسلک کو غیر اولیٰ اور مرجوح سمجھتے ہیں، اپنے آپ کو عمل کے اعتبار سے حنفی ہی رکھا کیونکہ مصلحت تجدید و اصلاح اسی کی متقاضی تھی۔

البتہ ان تمام حضرات میں اور شاہ صاحبؒ میں فرق یہ ہے کہ ان حضرات نے شاذ و نادر یہ صورت اختیار کی اور شاہ صاحبؒ نے اسے اپنا مستقل مسلک بنا لیا۔

شاہ صاحبؒ بحیثیت مجتہد

اجتہاد و تقلید کے بارے میں شاہ صاحبؒ کے نظریات کیا ہیں، اس سے باب اجتہاد و تقلید میں تفصیل سے بحث کی گئی ہے۔ اس موقع پر بقدر ضرورت، اجمالی طور پر اتنا معلوم ہونا چاہئے کہ شاہ صاحبؒ ان لوگوں کے لئے جو عامی کی سطح سے بلند ہوں، تقلید جامد کو درست قرار نہیں دیتے۔ اجتہاد کا دروازہ ان کے نزدیک مسدود نہیں، وہ کہتے ہیں کہ اجتہاد ہر زمانے میں فرض کفایہ ہے اور ہر زمانے میں کم از کم کسی مجتہد منتسب کا

[1] حجۃ، ج ۱، ص ۱۵۹۔

[illegible] امور کی ہے۔ ١ه

شاہ صاحبؒ کے زمانے میں اور بالخصوص سرزمین ہند میں اس فرض کفایہ کو بقول ان کے،
[illegible] مجتہد نے ادا کیا، بظاہر وہ شاہ صاحب ہی ہیں، کیونکہ نہ صرف ان کے اشارات بلکہ صراحت سے ثابت
[illegible] کہ وہ اپنے آپ کو مجتہد قرار دیتے ہیں، چنانچہ ایک موقع پر ان امور کی تفصیل بیان کرتے ہوئے جو
[illegible] متعلق ہیں، لکھتے ہیں:۔

"چوں عالم ایں امور را احاطہ کرد و از اول احکام تا آخر آں بنظر مجتہدانہ شرح فرمود مجتہد مطلق شد
[illegible] فتویٰ او صحیح شد و تقلید از وے بر خاست، اگرچہ دریں صناعت اعتماد بر کسے داشتہ باشد
[illegible] کے یا شیخ کتاب او حاصل نمودہ باشد، و فقیر را ایں معنی بہ تتبع امام کہ مصنف شافعی ست
[illegible] آمدہ دریں باب از شرح السنۃ نیز موطا تمام یافتہ شد و کتب فقہ شافعیہ نیز اعانت کردند
[illegible] چند استادے ظاہر دریں تفتیش منت بر من نہادہ است، اما ایں کتب باعث تجلی در خاطر
[illegible] و برگ آورد، ذٰلک تقدیر العزیز العلیم" ٢ه

اس عبارت میں "ایں معنی" کے الفاظ اجتہاد مطلق پر دلالت میں بالکل صریح ہیں اور اس طرح
[illegible] صاحبؒ نے اپنے مجتہد مطلق ہونے کا دعویٰ کیا ہے لیکن اس کی تصریح نہیں فرمائی کہ وہ کس
[illegible] کے مجتہد مطلق ہیں۔

مجتہد مطلق، شاہ صاحب کے بیان کے مطابق دو قسم کے ہوتے ہیں، مستقل اور منتسب۔ اور مجتہد
مطلق کے الفاظ دونوں کے لئے استعمال کئے جاتے ہیں۔ مثلاً شاہ صاحبؒ ایک موقع پر ہر زمانہ میں مجتہد
[illegible] بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں "و لازم نیست کہ مجتہد مطلق باشد مثل ابوحنیفہؒ و شافعیؒ"۔ ظاہر ہے
[illegible] یہاں مجتہد مطلق سے مراد مجتہد مطلق مستقل ہے۔

پس اگر "مجتہد مطلق شد دریں" میں بھی مجتہد مطلق سے ان کی مراد مجتہد مطلق مستقل ہے تو
[illegible] محل نظر ہے کہ وہ مجتہد مستقل ہوں۔ کیونکہ خود ان کی تصریح کے مطابق مجتہد مطلق مستقل کا،
[illegible] امور کے، ایک کام تصرف فی الاصول اور تاسیس اصول بھی ہے، جو اسے مجتہد مطلق منتسب سے
[illegible] بناتا ہے ٣ه۔ اور شاہ صاحبؒ نے اصول فقہ سے متعلق کسی اصل کے سلسلہ میں تصرف و تاسیس کا

١ه ان امور کی تفصیل مع حوالوں کے باب اجتہاد و تقلید میں مذکور ہے۔ ٢ه مقدمہ مصفّی، ج ١ ص ١١۔ ٣ه الانصاف ص ٧٢

کام نہیں کیا، زیر ترتیب مقالہ کے تمام ابواب اس کے شاہد ہیں۔ اس لئے وہ امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کی طرح مجتہد مطلق مستقل نہیں ہو سکے۔

علاوہ ازیں شاہ صاحبؒ کے طریقے کے مطابق یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ جب ان کے عدم تقلید کے طبعی تقاضے کے برخلاف حضورؐ نے انھیں مذاہب اربعہ میں تقید کا حکم دیا[1] تو یہ خود اس کی علامت ہے کہ وہ حضورؐ کی نظر میں مجتہد مطلق مستقل ہونے کے اہل نہیں۔ اسی لئے استقلال سے منع فرما کر آپ نے انھیں مذاہب اربعہ کا پابند فرمایا۔ اور یہ مقام زیادہ سے زیادہ مجتہد منتسب کا مقام ہو سکتا ہے۔

پس اغلب یہ ہے کہ "مجتہد مطلق شدم درین" میں مجتہد مطلق سے شاہ صاحبؒ کی مراد مجتہد مطلق منتسب ہی ہے۔ ان کی عبارت "اگرچہ دریں صناعت اعتماد بر کسے داشتہ باشد الخ" سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کیونکہ کسی امام پر اعتماد یا اس کی کتاب کا تتبع بھی اس کی طرف انتساب کی علامت ہے۔ اور جہاں تک شاہ صاحبؒ کے مجتہد مطلق منتسب ہونے کا تعلق ہے اس سے انکار کرنا مشکل ہے۔ اس لئے کہ :

۱۔ شاہ صاحبؒ کے بیان کے مطابق مجتہد مطلق منتسب کا اصل کام یہ ہے کہ وہ امام کے قول کو مقلد محض ہو کر قبول نہ کرے بلکہ حدیث سے اس کی موافقت یا مخالفت دیکھنے کے بعد اس کے قبول و رد کا فیصلہ کرے[2] اور یہ کام شاہ صاحبؒ نے خود بھی انجام دیا ہے۔ ان کی تصنیف المصفیٰ اس کی شاہد عدل ہے۔

۲۔ اپنی صراحت کے مطابق شاہ صاحبؒ نے فقہ حدیث کی از سر نو بنیاد رکھی ہے چنانچہ لکھتے ہیں :

"تعرفنی عقلی بریں ضعیف آنست کہ اول خلعت فاتحیت دادند و فتح دورۂ باز پسیں بر دست وے کردند و ارشاد فرمودند کہ مرضی در فقہ چیست آنرا جمع کردہ فقہ حدیث از سر بنیاد کردہ شد"[3]

یہاں شاہ صاحبؒ نے اپنے فقیہ محدث ہونے کا دعویٰ کیا ہے اور مصفیٰ میں انھوں نے فقہ حدیث سے متعلق جو کام کیا ہے اس سے اس دعوے کا ثبوت بھی مل جاتا ہے۔ لہذا بجا طور پر وہ فقیہ محدث ہیں۔

۱؎ فیوض ص ۹۴۔ ۲؎ عقد ص ۲۲-۲۳، ازالۃ ج ۲ ص ۸۳۔ ۳؎ انفاس (جزء ۲) ص ۲۰۲۔

اور چونکہ شاہ صاحبؒ کی صراحت کے مطابق فقیہ محدث اور مجتہد مطلق منتسب کا طریقہ کار ... ہے، کیونکہ دونوں حدیث کو معیار بنا کر اقوالِ ائمہ کو اس پر پرکھتے ہیں، اس لئے گروہ فقیہ محدثؒ مجتہد مطلق منتسب بھی ہیں۔

شاہ صاحبؒ کو فقیہ محدث اور مجتہد منتسب مان لینے کے بعد یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان کا انتساب ... کس امام کی طرف ہے۔ کیونکہ مجتہد منتسب کا انتساب تو کسی امام کی طرف ہوتا ہی ہے اور اسی ... کی وجہ سے اسے منتسب کہتے ہیں۔ بسا اوقات فقیہ محدث بھی کسی امام کی طرف منتسب ... جیسے بیہقی کو فقیہ محدث مانتے ہوئے شاہ صاحبؒ نے انہیں امام شافعیؒ کی طرف ... لکھا ہے۔[1]

شاہ صاحبؒ کس مذہب کے مجتہد منتسب ہیں

راقم الحروف کا خیال یہ ہے کہ شاہ صاحبؒ مجتہد منتسب الی مذہب الشافعی ہیں اور اس کے اسباب ذیل ہیں۔

۱۔ مجتہد منتسب کے بارے میں شاہ صاحبؒ لکھتے ہیں کہ اصول میں وہ اپنے امام کا پابند ہوتا ہے۔ شاہ صاحبؒ چونکہ اصول میں تمام تر امام شافعیؒ کے پابند ہیں جیسا کہ آئندہ تفصیل کے ساتھ معلوم ہوگا اس لئے مجتہد منتسب ہونے کی حیثیت سے ان کا انتساب امام شافعیؒ کی طرف ہونا چاہئے۔

۲۔ بیہقی کو فقیہ محدث مانتے ہوئے ان کا ذکر ایک موقع پر شاہ صاحبؒ اس طرح کرتے ہیں کہ

وصاحب الحديث أيضاً قد ينسب إلى أحد المذاهب لكثرة موافقته له[2]

كالنسائي والبيهقي ينسبان إلى الشافعي[3]

کثرت موافقت کی وجہ سے اگر بیہقی کا انتساب امام شافعیؒ کی طرف ہو سکتا ہے تو فقیہ محدث ہونے کی حیثیت سے شاہ صاحبؒ کا انتساب بھی اس اصول کے مطابق امام شافعیؒ کی طرف ہونا چاہئے کیونکہ اصول میں تمام تر امام شافعیؒ کی موافقت کے ساتھ ساتھ فروع میں بھی، بیشتر مسائل میں وہ امام شافعیؒ کے موافق ہیں۔

---

[1] ... ص ۴۳ ۔

[2] ایضاً ص ۴۳ ۔

[3] ... ج ۱ ص ۵۳ ۔

[4] ایضاً ج ۱ ص ۵۳ ۔

۳ ۔ شاہ صاحبؒ نے جس موقع پر[1] اپنے مجتہد مطلق ہونے کا دعویٰ کیا ہے، اسی موقع پر یہ بھی لکھا ہے کہ اس درجہ اجتہاد مطلق کے حصول میں تین چیزیں ان کی معاون ہوئیں، امام شافعیؒ کی کتاب الام، بغوی کی، جو شافعی ہیں، شرح السنۃ اور شوافع کی کتب فقہ۔

جب ان کا درجۂ اجتہاد مطلق امام شافعیؒ اور شوافع کی کتب فقہ کا رہین منت ہے تو خود اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ ان کا انتساب کس طرف ہوگا۔

اس موقع پر شاہ صاحبؒ کی ان تصریحات کا ذکر کرنا بھی مناسب ہے جو ان کے منتسب الی مذہب الشافعی ہونے کے لئے قرائن کی حیثیت رکھتی ہیں اور جس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعیؒ اور ان کے مذہب کے بارے میں شاہ صاحبؒ کے خیالات کیا ہیں۔ لکھتے ہیں:۔

۱ ۔ "امام شافعیؒ کہ رأس ورئیس مستنبطان است . . . "[2]

گویا شاہ صاحبؒ کے نزدیک امام شافعیؒ کا مقام تمام مجتہدین سے بلند ہے۔

۲ ۔ "ولا یخفی علیه أن مادة مذهب الشافعي من الأحاديث والآثار مدونة مشهورة مخدومة ولم یتفق مثل ذالك في مذهب غيره۔"[3]

معلوم ہوا کہ امام شافعیؒ کے مذہب کو دوسرے مذاہب پر اس حیثیت سے برتری حاصل ہے کہ ان کے مذہب کا خمیر دوسرے مذاہب کے خمیر سے بہتر ہے۔

۳ ۔ "أما هذه المذاهب الأربعة فأقربها إلى السنة مذهب الشافعي المنقح المصفى ونظره يصل إلى حقيقة العلل والأسباب۔"[4]

گویا تنقیح، تصفیہ اور سنت سے قرب کے اعتبار سے شافعی مذہب تمام مذاہب سے برتر ہے۔ اور ان کی نظر اسباب وعلل کی حقیقت تک پہنچتی ہے جس کا یہ مطلب بھی ہو سکتا ہے کہ اس اعتبار سے کوئی دوسرا مجتہد ان کا ہمسر نہیں۔

۴ ۔ شاہ صاحبؒ کے نزدیک کسی مذہب کی صحت کے لئے "المطابقة للسنة" کا جو معیار ہے اس کے اعتبار سے انھوں نے امام شافعیؒ کے مذہب کے بارے میں کہیں کوئی ایسی بات نہیں لکھی جس سے

---

[1] مقدمہ مصفیٰ ج ۱ ص ۱۰ — [2] ازالہ ج ۱ ص ۵۶

[3] الانصاف ص ۷۹ — [4] الخیر الکثیر ص ۱۸۱

اس مذہب کی ادنیٰ سی تنقیص بھی ہوتی ہو۔ اس کے برخلاف بعض مواقع پر حنفی مذہب کے ذکر کا جو انداز انھوں نے اختیار کیا ہے اس کا کچھ حال معلوم ہو چکا اور کچھ آئندہ معلوم ہوگا۔

۵ ـــ شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ تیسری صدی کے بعد امام ابو حنیفہؒ کے مذہب میں کوئی مجتہد منتسب پیدا نہیں ہوا۔ اس لئے کہ احناف کا حدیث میں اشتغال پہلے بھی کم تھا اور اب بھی کم ہے۔ مجتہد فی المذہب ضرور پیدا ہوئے ہیں۔ لیکن امام شافعیؒ کے مذہب میں مجتہد مطلق، مجتہد فی المذہب، اصولیین اور متکلمین بڑی کثرت سے ہوئے ہیں[1]۔ اور اسی لئے وہ امام شافعیؒ کو مجدد علیٰ رؤس المئین مانتے ہیں۔[2]

جب تیسری صدی ہجری کے بعد مذہب حنفی میں کوئی مجتہد منتسب پیدا نہیں ہوا تو بارہویں صدی میں شاہ صاحبؒ کا متقدمین و متاخرین احناف کے طریقے کے برخلاف (بقول ان کے) حدیث میں اشتغال [illegible] اپنے آپ کو مجتہد منتسب بتانا اور صفت مجددیت میں امام شافعیؒ کے ساتھ ان کا اشتراک، یہ تمام امور بھی ان کا امام شافعیؒ کی طرف انتساب کا قرینہ ہو سکتے ہیں۔

۶ ـــ من عادى مذهب الشافعي يكون محروما عن منصب الاجتهاد المطلق وأن علم الحديث قد أبى أن يأخذوا ممن لم يتطفل على الشافعي وأصحابه.

وكن طفيليهم على أدب فلا أرى شافعا سوى الأدب[3]

اس سے بخوبی اندازہ ہوتا ہے کہ ان کے دماغ کا امام شافعیؒ سے تاثر کا کیا عالم ہے۔[4]

ایک شبہ اور اس کا ازالہ

اس موقع پر یہ شبہ پیدا ہو سکتا ہے کہ شاہ صاحبؒ کے نزدیک جب مذہب کی صحت کا معیار حدیث سے موافقت ہے تو اگر بیشتر مسائل میں وہ امام شافعیؒ سے موافق ہیں تو اسے اس اتفاق پر کیوں نہ محمول کیا جائے کہ امام شافعیؒ کا مذہب ہی اس معیار پر پورا اترتا ہے۔ پھر انھیں مجتہد منتسب الی الشافعی کیوں کہا جائے ایسا فقیہ محدث کیوں نہ

---

[1] الانصاف، ص ۷۹۔ [2] ایضاً [3] ایضاً ص ۸۰۔

[4] امام شافعیؒ سے شعوری تاثر کے علاوہ شاہ صاحبؒ کا ان سے غیر شعوری تاثر شاہ عبدالعزیزؒ کے اس قول سے ظاہر ہوتا ہے کہ "در وقت تاریخ پاشش سالگی والد ماجد مسئلہ قرو کے مطابق شافعی بر آمد" (ملفوظات، ص ۴۹) حضرت مجدد الف ثانی لکھتے ہیں کہ کمالات ولایت والا شخص شافعی المذہب ہوتا ہے یا اکثر مسائل میں امام شافعیؒ کی طرف رجحان رکھتا ہے۔ (دفتر اول حصہ پنجم مکتوب ۲۸۲، ص ۳۷) ممکن ہے شاہ صاحبؒ کا [illegible] بھی یہی مقام ہو۔ واللہ اعلم۔

کہا جائے جس کا انتساب کسی کی طرف نہیں۔

بلاشبہ یہ بات درست ہو سکتی تھی بشرطیکہ امام شافعیؒ سے ان کی موافقت صرف فروع کی حد تک ہوتی، کیونکہ فروع میں حدیث معیار بن سکتی ہے۔ لیکن اسے کیا کیا جائے کہ فروع کے ساتھ اصول میں بھی ان کا یہی حال ہے اور اصول کے لئے حدیث معیار نہیں بن سکتی جو بیشتر عقلی ہوتے ہیں۔ کیونکہ مثلاً کسی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ استحسان، استصحاب اور مصالح مرسلہ شرعی ماخذ ہیں یا نہیں، مفہوم مخالف معتبر ہے یا نہیں، کثرت رواۃ سبب ترجیح ہے یا نہیں۔ وغیرہ۔

جب اصول کے لئے حدیث معیار بن نہیں سکتی تو امام شافعیؒ کے اصول کی ترجیح کے لئے اس کے سوا اور کیا کہا جا سکتا ہے کہ انھوں نے اپنی عقل کو معیار بنایا۔ عقلی غور و فکر کے بعد انھیں امام شافعیؒ کے اصول بہتر معلوم ہوئے اور انھوں نے انھیں اختیار کر لیا۔ ایسی صورت میں انھیں مجتہد منتسب الی الشافعی کے بجائے غیر منتسب فقیہ محدث کیسے کہا جا سکتا ہے۔

شاہ صاحب کے مجتہد ہونے کے بارے میں مولانا سندھی کی رائے پر تبصرہ

مولانا عبید اللہ سندھی فرماتے ہیں کہ "ہم شاہ ولی اللہ کو ہر دو مذہبوں میں مجتہد منتسب مانتے ہیں۔ جب وہ اپنے آپ کو مرکز اسلام (حجاز) میں تصور کرتے ہیں تو فقہ حنفی اور شافعی میں سے کسی ایک کو ترجیح دینا جائز سمجھتے ہیں اور جب وہ خود کو ہندوستان میں فرض کرتے ہیں تو اپنے والد کے طریقہ پر فقط فقہ حنفی کے مجتہد منتسب امام ہوتے ہیں۔"[1]

مولانا سندھی نے شاہ صاحبؒ کے فقہ حنفی کے مجتہد منتسب امام ہونے کے لئے فیوض الحرمین کی اس عبارت کو بطور دلیل پیش کیا ہے "وایاک أن تخالف القوم فی الفروع فإنه مناقضة لمراد الحق فیک، ثم کشف لی أنموذجا إلی قوله الإکسیر الأعظم"[2]

شاہ صاحبؒ کے حجاز اور ہندوستان میں "تصور" اور "فرض" سے قطع نظر جو مولانا سندھی کے مفروضات ہیں غور طلب بات یہ ہے کہ ایک شخص دو مذاہب کی طرف اصطلاحاً منتسب ہو بھی سکتا ہے یا نہیں۔

کسی امام کی طرف مجتہد منتسب، شاہ صاحب کی صراحت کے مطابق وہ ہوتا ہے جو اصول میں اس امام کا پابند ہو،[3] اور شاہ صاحب مولانا سندھی کے مفروضہ کے مطابق خواہ خود کو حجاز میں تصور کریں یا ہندوستان

[1] الفرقان، ص ۳۲۷ - ۳۲۸۔ [2] ایضاً [3] مقدمہ، ص ۲۔

فرض کریں وہ کہیں بھی، اصول میں امام ابوحنیفہؒ کے پابند نہیں تو اصطلاحی طور پر وہ حنفی مذہب کے مجتہد منتسب امام کیسے ہوسکتے ہیں۔ یہ دوسری بات ہے کہ عام اصطلاح بلکہ خود شاہ صاحبؒ کی تسلیم کردہ اصطلاح سے ہٹ کر مولانا سندھی نے "انتساب" کے معنی اپنے طور پر کچھ اور لے لیے ہوں۔

اور جہاں تک دلیل کا تعلق ہے بلاشبہ شاہ صاحبؒ یہ لکھتے ہیں کہ مجھ پر یہ نمونہ منکشف ہوا کہ ائمہ احناف کے اقوال میں سے صرف اس کے قول کو لیا جائے جو حدیث کے موافق ہو اور اس طرح حنفی فقہ کو مرتب کر دیا جائے تو یہ اکسیر اعظم ہوگی۔ لیکن اگر شاہ صاحبؒ نے اس طرح فقہ حنفی کو مرتب کر کے دکھایا ہوتا تب بھی یہ تسلیم کر لینے کا موقع ہوتا کہ وہ اصطلاحی طور پر نہ سہی کم از کم اسی کا نام ہے کہ وہ حنفی مذہب کے منتسب ہیں۔ مگر شاہ صاحب کا جو کام زمانے کے سامنے ہے اسے دیکھ کر کیا کوئی شخص کہہ سکتا ہے کہ یہ کام انھوں نے کہاں اور کس کتاب میں کیا؟

شاہ صاحبؒ کے بارے میں نواب صدیق حسن خاں کی رائے پر تبصرہ

نواب صدیق حسن خاں نے شاہ صاحبؒ کے بارے میں اپنی رائے کا اظہار ان الفاظ میں فرمایا ہے کہ:

"اگر وجود او در صدر اول و زمانہ ماضی می بود، امام الائمہ و تاج المجتہدین شمردہ می شد"۔[۱]

صاف معلوم ہو رہا ہے کہ نواب صاحب کے نزدیک شاہ صاحبؒ کا مرتبہ تمام ائمہ مجتہدین سے بالاتر ہے۔ معلوم نہیں کہ نواب صاحب کے سامنے وہ کون سے دلائل ہیں جن کی بنا پر انھوں نے ایسی ناقابلِ یقین بات کہہ دی۔

شاہ صاحبؒ کی حالت یہ ہے کہ اصول میں وہ منفرد نہیں، تمام تر امام شافعیؒ کے اصول کے پابند ہیں اور فروع میں بھی بیشتر مسائل میں امام شافعیؒ کے ساتھ اتفاق کے بعد اگر وہ چند مسائل میں اُن سے اختلاف کرتے ہیں تو بھی ایسے مواقع میں وہ کسی نہ کسی مجتہد کا قول اختیار کرتے ہیں۔ ان کے فقہ سے متعلق تمام تصانیف میں ایک مسئلہ بھی ایسا نہیں جس میں وہ تمام مجتہدین سے ہٹ کر کوئی جداگانہ

---

[۱] اتحاف۔ ص ۴۳۰۔

مسلک رکھتے ہوں یا کوئی مسئلہ کسی بھی مجتہد کے یہاں موجود نہ ہو اور شاہ صاحبؒ نے اپنے اجتہاد سے اس کا ابتداءً جواب دیا ہو۔ اور جس کی یہ حالت ہو اسے "امام الائمہ" اور "تاج المجتہدین" کہنا کتنی عجیب بات ہے۔

بدگمانی یہ ہوتی ہے کہ نواب صاحب شاید شاہ صاحبؒ کو بھی اپنی ہی طرح اہل حدیث سمجھتے ہیں اور اسی لئے وہ بزعم خود اپنے ایک ہم مسلک کو جو یا شبہ عبقری اور نوابغ میں سے ہے اتنا بڑھانا چاہتے ہیں کہ ابوحنیفہؒ اور شافعیؒ بھی اس کے مقابلے میں ماند پڑجائیں۔

شاہ صاحبؒ کے فقہی مسلک کا خلاصہ

خلاصہ یہ ہے کہ شاہ صاحب :- ان مقلد فقہاء کی طرح ہیں جو اپنے امام کے قول سے سرمو تجاوز نہیں کرتے۔

:- ان اصحابِ ظواہر کی طرح ہیں جو قیاس اور اجماع کو حجت نہیں مانتے۔ :- ان متقدمین اہل حدیث کی طرح جو مجتہدین کے اقوال کی طرف قطعاً التفات نہیں کرتے اور نہ ہمارے زمانے کے ان اہل حدیث حضرات کی طرح جن کے ہندی پیشرو شیخ فاخر الہ آبادی، شیخ نذیر حسین دہلوی اور نواب صدیق حسن خاں قنوجی مولانا عبدالحی، تقلید کو حرام کہتے ہیں اور قیاس اور اجماع کی حجیت کے بھی منکر ہیں[1]۔ اور جن میں کے بعض متشددین مثلاً شیخ عبدالحق بنارسی اور شیخ عبداللہ الہ آبادی وغیرہ، مقلدین کو اہل بدعت اور اہل ہوی کہتے ہیں اور ائمہ خصوصاً امام ابوحنیفہؒ کی عزت کے درپے ہیں[2]۔

شاہ صاحبؒ ایک فقیہ محدث کی طرح مجتہدین کے اقوال اور احادیث دونوں کو پیش نظر رکھتے ہیں۔

پہلے وہ مجتہدین کے اقوال کو دیکھتے ہیں، پھر احادیث کو، اور جس مجتہد کا قول صریح اور معروف سنت کے موافق پاتے ہیں وہ اسے اختیار کر لیتے ہیں۔ ان کی نظر پہلے احادیث پر نہیں پڑتی بلکہ مجتہدین کے اقوال پر نظر ڈال لینے کے بعد وہ احادیث کو دیکھتے ہیں۔ اسی لئے اگر انھیں کوئی ایسی حدیث ملتی ہے جسے کسی مجتہد نے اختیار نہ کیا ہو تو وہ اسے ترک کر دیتے ہیں چنانچہ شاہ عبدالعزیزؒ لکھتے ہیں۔

"دریں مقدمہ اختیار حضرت والد خوب است، یعنی مجرد یکے ہم از مجتہدان بآں عمل کردہ باشد ترجیح حدیث است، عمل کند والا ترک، بداں جہ کہ خالی از سبب سکوت جمہ با نیست۔

---

[1] التقاء فقر ص ۱۰۳-۱۰۴۔ [2] ایضاً [3] ملفوظات۔ ص ۹۱۔

مجتہدین میں سے فکری طور پہ تنہا یہ تردو اپنے آپ کو ائمہ اربعہ تک محدود رکھتے ہیں اور ائمہ اربعہ میں سے بھی ان کا بیشتر میلان امام شافعیؒ کی جانب ہے، لیکن عمل میں مذہب حنفی کی پابندی کرتے ہیں اور اسی لئے وہ فکر کے لحاظ سے فقیہ محدث اور مجتہد منتسب الی مذہب الشافعی ہیں اور عملاً حنفی۔ واللہ اعلم۔

شاہ صاحبؒ کے فقہی مسلک پر ان کے تصوف کا اثر

شاہ صاحبؒ نے پندرھویں سال اپنے والد سے بیعت کی [1]۔ اور سترھویں سال ان کے والد نے انھیں مرض موت میں بیعت وارشاد کی اجازت دی [2]۔

حرمین میں شیخ ابوطاہر نے انھیں صوفیا، کا وہ خرقہ پہنایا جو تمام صوفیہ کے خرقوں کا جامع تھا [3]۔ گویا یوں تو شاہ صاحبؒ نے تصوف کی آغوش میں آنکھ ہی کھولی تھی لیکن زمانۂ تحصیل علم میں سلوک و حقائق کی کتابیں بھی پڑھیں اور پندرھویں سال کے بعد سے تاحیات زندگی تک علمی اور عملی طور سے تصوف اور سلوک سے وابستہ بھی رہے۔ اس کا نتیجہ ہے کہ کشف و وجدان کو ان کی زندگی میں بڑا دخل ہے۔

کشف و وجدان کا دخل ان کے والد شاہ عبدالرحیمؒ کی زندگی اور خصوصاً ان کے فقہی رجحانات میں بھی ہے۔ چنانچہ اپنے والد کے بارے میں شاہ صاحبؒ کی یہ صراحت پہلے گذر چکی ہے کہ اگر وہ کسی مذہب کو کسی مسئلہ میں از روئے وجدان، راجح پاتے تھے تو اس مسئلہ میں حنفی مذہب پر عمل نہ کرتے تھے [4]۔

شاہ صاحبؒ کو ان کی تصریح کے مطابق اگرچہ تین باتیں عطا کی گئی تھیں، برہان، وجدان، اور سمع (علم منقول)، اور ہر مرحلہ میں یہ تینوں چیزیں ساتھ ساتھ چلتی ہیں، لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان کی زندگی میں وجدان کو برہان پر تقدم حاصل ہے۔ یعنی پہلے انھیں کسی بات کا کشف ہوتا ہے، پھر وہ اسے برہان کر اس کے مطابق دلائل قائم کر دیتے ہیں [5]۔

چنانچہ فقہی مسلک کے سلسلہ میں شاہ صاحبؒ پر جو مراحل گذرے ہیں، ان میں ان کے وجدان کو اتنا دخل ہے کہ اگر یہ کہہ دیا جائے تو بیجا نہ ہوگا کہ ان کا فقہی مسلک اصل میں وجدان پر

---

[1] الجزء، ص ۲۰۲ [2] ایضاً ص ۲۰۳۔ [3] ایضاً
[4] انفاس ص ۴۴۔ [5] تفہیمات ج ۱ ص ۸۴

مبنی ہے اور تمام دلائل کی حیثیت محض تائیدی ہے۔

سفرِ حرمین سے قبل ان کا جو رجحان ہوا اس میں بھی مددِ غیبی کا دخل ہے[1]۔ حرمین پہنچ کر مذاہبِ اربعہ میں تقید، یہ بھی حضورؐ کے روحانی حکم کا نتیجہ ہے[2]۔

حنفی اور شافعی مذہب کو ملا کر ایک کر دینے کا رجحان بھی ملاءِ اعلیٰ کی طرف سے قلب میں پیدا شدہ ایک داعیہ کا نتیجہ ہے[3]۔ مذاہبِ اربعہ کو ایک سطح پر سمجھنا یہ بھی حضورؐ کے روحانی ارشاد کا اثر ہے[4]۔ مذہبِ حنفی کو سنت کے موافق کرنے کا طریقہ بھی حضورؐ کے روحانی ارشاد اور کشف پر مبنی[5] ہے۔ مؤطا کو اختیار کرنے کی بنیاد بھی الہام پر ہے[6]۔ جس فقہ حدیث کی انھوں نے بنیاد رکھی وہ بھی خلعت فاتحیت سے نوازے جانے کے بعد روحانی تعلیم کا نتیجہ ہے[7]۔ اور انھیں اجتہاد کا جو مقام حاصل ہوا اس میں بھی مددِ غیبی شامل ہے[8]۔

اس کا مطلب یہ ہوا کہ شاہ صاحب پر سب سے زیادہ غلبہ تصوف کا ہے اور ان کے فقہی مذہب کی تمام بھی ان کے تصوف کے ماتحت ہیں ہے۔

شاہ صاحبؒ کا طریقہ کن لوگوں کے لئے ہے اور اس میں اصل لحاظ کس بات کا ہے

نہ صرف فقہی مسلک بلکہ ان تمام امور میں جن کا تعلق شاہ صاحبؒ کے مخصوص نظریات سے ہے دو باتیں ہمیشہ ملحوظ رکھنی چاہئیں۔

ایک یہ کہ ان کے مخصوص نظریات عوام کے لئے نہیں بلکہ خواص کے لئے ہیں۔

دوسرے یہ کہ وہ ہر معاملے میں ایسی روش اختیار کرتے ہیں جو مختلف فرقوں کے درمیان اتحاد کا ذریعہ ہو، اختلاف اور تقاتل کا سبب نہ ہو۔ چنانچہ خود لکھتے ہیں:۔

وأمدني عليه الصلوة والسلام في ذلك المجالس إمداداً إجمالياً تفصيله المحمدية والوصاية والقطبية الإرشادية وأعطاني قبولا وجعلني إماماً وصيّر طريقتي ومذهبي أصلاً وفرعاً لا لجميع الناس بل الناس مخصوصين خط نظم

---

[1] الجزء۔ ص ۲۰۳-۲۰۲۔
[2] تفہیمات۔ ج ۱ ص ۲۱۲
[3] فیوض۔ ص ۴۸-۶۲
[4] انفاس (الجزء) ص ۲۰۳۔
[5] فیوض۔ ص ۶۲-۶۵
[6] الدرالثمین۔ ص ۵۔ تفہیمات۔ ج ۲ ص ۲۵۰۔
[7] مقدمہ مصفی ج ۱ ص ۲
[8] مقدمہ مصفی۔ ج ۱ ص ۱۸۔

فطرة التحقيق بشرط ان لا يكون سبب الاختلاف والتقاتل. فهذه النكتة يجب
ان ينتبه بها كل من اخذ مذهبنا اصلاً وفرعاً وطريقنا سلوكاً [1]

بعد والوں پر شاہ صاحبؒ کے فقہی مسلک کے اثرات

شاہ صاحب سے پہلے اور خود ان کے زمانے میں حنفیت پر جمود کا دور تھا اور غلط قسم کا تصوف کی وجہ سے بدعات کی کثرت بھی تھی۔ شاہ صاحبؒ کے بعد ایک طبقہ جو ان کی اصلاح سے متاثر نہ ہوا وہ اپنی سابقہ حالت پر رہا۔ جو متاثر ہوئے وہ دو گروہوں میں تقسیم ہو گئے۔ ایک نے حنفیت پر قائم رہتے ہوئے حدیث کی طرف اعتنا کیا اور بدعات کو ترک کیا، یہ دیوبندیت ہوئی — شاہ عبدالعزیزؒ اور ان کے بھائی اسی کے پیشرو ہیں۔[2] دوسرے نے ترک بدعات کے ساتھ حنفیت یا تقلید کو بھی ترک کر دیا جن کا پیشرو شاہ اسمٰعیل شہیدؒ کو بتایا جاتا ہے، یہ اہل حدیث کہلائے۔ اور دونوں اپنے آپ کو شاہ صاحب ہی کی طرف یا زیادہ صحیح ہے کہ شاہ صاحبؒ کو اپنی طرف منسوب کرتے ہیں حالانکہ معلوم ہو چکا کہ شاہ صاحبؒ کا طریقہ ان دونوں سے مختلف تھا۔

مولانا سندھی تو یہ بھی لکھتے ہیں کہ شاہ صاحبؒ کے اتباع میں سے بعض خالص حنفی رہے اور بعض شافعی یا حنبلی ہو گئے۔[3]

---

[1] [illegible] ص ۳۰۷۔

[2] ملاحظہ فرمایئے "شاہ ولی اللہؒ کی سیاسی تحریک استدراک و تنقیح" از مولانا مسعود عالم ندوی۔ معارف نمبر ۳ ج ۵۱۔ ص ۱۹۸ - ۱۹۹۔

[3] شاہ ولی اللہؒ اور ان کا فلسفہ۔ ص ۲۰۳۔

فصل ۳۰

شاہ صاحبؒ کی زندگی کے حالات اور ان کے کارناموں پر تبصرہ

مختصر سوانح شاہ ولی اللہ[1] محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ بتاریخ ۴ شوال ۱۱۱۴ ہجری (م ۱۰ فروری ۱۷۰۳ عیسوی) بروز چہارشنبہ بوقت طلوع آفتاب (قصبہ پھلت میں)[2] پیدا ہوئے[3]۔ "عظیم الدین" سے تاریخ ولادت نکلتی ہے[4]۔

شاہ صاحبؒ کا سلسلۂ نسب، والد کی طرف سے تیس واسطوں سے حضرت فاروق اعظمؓ تک اور والدہ کی طرف سے امام موسیٰ کاظم تک پہنچتا ہے[5]۔

چودہویں سال آپ کی شادی ہوئی اور مختصر عرصہ ہی میں اہلیہ کا انتقال ہو گیا[6]۔ یہ شادی ماموں زاد بہن سے ہوئی تھی جو ان کے بڑے ماموں شیخ عبداللہ پھلتی کی صاحبزادی اور شاہ محمد عاشق کی ہمشیرہ تھیں[7]۔

---

[1] ولی اللہ کے علاوہ شاہ صاحبؒ کے نام قطب الدین، احمد اور عبداللہ بھی ہیں اور کنیت ابوالفیاض ہے۔ قطب الدین حضرت قطب الدین بختیار کاکیؒ کا رکھا ہوا نام ہے، چنانچہ شاہ صاحبؒ لکھتے ہیں کہ میرے والد ایک روز حضرت قطب الدین بختیار کاکیؒ کے مزار کی زیارت کو گئے تو حضرتؒ نے لڑکے کی بشارت دی اور فرمایا اس کا نام قطب الدین رکھنا (انفاس، ص ۳۲۴، ۳۲۵؛ تفہیمات ج ۲ ص ۱۸۱) میں پیدا ہوا تو والد یہ نام رکھنا بھول گئے، ولی اللہ نام رکھا، پھر بعد میں یاد آنے پر قطب الدین نام رکھا۔ (تفہیمات حوالہ سابق)

احمد خود ان کے والد کا رکھا ہوا نام ہے اور شاہ صاحبؒ نے خود اپنا نام عبداللہ رکھا ہے چنانچہ فرماتے ہیں:
"قال الفقیر ولی اللہ وقد سمّی نفسہ عبداللہ ......" (سطعات ص ۳۳)

شاہ صاحب کی کنیت ابوالفیاض ... عالم ملکوت کی مقرر کردہ ہے، چنانچہ لکھتے ہیں: "این فقیر از بعض یاران شنیدہ بود کہ نام حضرت ایشان (یعنی شاہ عبدالرحیم۔ راقم) در عالم ملکوت ابوالفیض است، در خلوتے از ین معنی استفسار کردم، تبسم کردند و فرمودند کہ چنین است و نام تو ابوالفیاض است" (انفاس، ص ۸۳)

[2] تخمیر الدین آفریدی تاویل، مطبوعہ مطبع احمدی۔

[3] الجزء مشترک انفاس ص ۲۰۲۔ [4] ایضاً، اسی نام سے (۱۱۱۵) کے اعداد نکلتے ہیں حالانکہ آپ کی پیدائش ۱۱۱۴ کی ہے۔

(باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

شاہ صاحبؒ کے ایک صاحبزادے شیخ محمدؒ ان ہی کے بطن سے ہیں۔ ان کے بطن سے ایک صاحبزادی امۃ العزیز بھی پیدا ہوئیں جن کی شادی شاہ محمد عاشق کے صاحبزادے محمد فائق سے ہوئی تھی۔[1]

شاہ صاحبؒ نے دوسرا عقد ۱۱۵۷ھ میں مولوی سید حامد سونی پتی کی صاحبزادی سے کیا جس کے[2] بطن سے شاہ عبد العزیز (ولادت ۱۱۵۹ھ/۱۷۴۶ء وفات ۱۲۳۹ھ/۱۸۲۴ء)[3]، شاہ رفیع الدین (ولادت ۱۱۶۳ھ/۱۷۵۰ء وفات ۱۲۳۳ھ/۱۸۱۸ء)[4]، شاہ عبد القادر (ولادت ۱۱۶۷ھ/۱۷۵۳ء وفات ۱۲۳۰ھ/۱۸۱۵ء)[5] اور شاہ عبد الغنی (ولادت غالباً ۱۱۷۱ھ/۱۷۵۷ء وفات غالباً ۱۲۰۳ھ/۱۷۸۸ء)[6] پیدا ہوئے ہیں۔[7]

شاہ صاحبؒ نے ۲۹ محرم ۱۱۷۶ھ مطابق ۲۰ اگست ۱۷۶۲ء بوقت ظہر اکسٹھ سال چار ماہ کی عمر میں وفات پائی۔[8] "او بود امام اعظم دین" تاریخ وفات ہے۔[9] دہلی کی شہر پناہ سے باہر بجانب جنوب ترکمان دروازہ کی طرف آپ کا مزار ہے۔[10]

(بقیہ حاشیہ از صفحہ گذشتہ)

۵ الامداد فی مآثر الاجداد میں شاہ صاحبؒ نے پورا سلسلۂ نسب بیان کیا ہے۔ انفاس العارفین اور الخاص کے مختلف حصوں میں اپنے آباء و اجداد کے حالات تفصیل کے ساتھ بیان کئے ہیں۔

۶ الجزء، حوالہ سابقہ۔

۷ ظہیر الدین آخر ناول۔

(حاشیہ صفحہ ھذا)

۱ ایانع الجنی، ص ۷۶، تذکرۃ الرشید، حاشیہ ص ۳۰۔

۲ تذکرۃ الرشید، حاشیہ ص ۳۰۔

۳ رود کوثر، ص ۵۶۳، ۵۶۴

۴ ایضاً ص ۵۶۵۔

۵ ایضاً ص ۵۶۵، ۵۶۶

۶ ان چاروں بھائیوں کی پیدائش میں چار چار سال کا فرق ہے (ملفوظات ص ۸۰) اس لئے شاہ عبد الغنیؒ کی ولادت غالباً ۱۱۷۱ھ میں ہونی چاہئے۔ اور چونکہ ان کی وفات شاہ اسمٰعیل شہیدؒ کی ولادت (۱۱۹۳ھ/۱۷۷۹ء) کے ۹ سال بعد ہوئی اس لئے سن وفات ۱۲۰۳ھ/۱۷۸۸ء ہونا چاہئے۔ مولانا نوشہروی نے ان کا سن وفات ۱۲۲۷ھ/۱۸۱۲ء لکھا ہے (تذکرہ علماء حدیث، ص ۹۳) جو غالباً صحیح نہیں۔

۷ ظہیر الدین، آخر ناول۔

۸ ملفوظات ص ۳۰

۹ ایضاً

۱۰ مولانا عبد الشکور، دیباچہ ترجمہ ازالۃ الخفاء، مطبوعہ نور محمد، ص ۳۔

تحصیلِ علم

شاہ صاحبؒ پانچ سال کی عمر میں مکتب میں بیٹھے اور غالباً ساتویں سال قرآن ختم کیا۔ اسی سال فارسی کتابیں اور مختصرات پڑھنا شروع کیں۔ دسویں سال شرح ملا پڑھی اور اس نوبت پر پہنچکر مطالعہ کی راہ کشادہ ہو گئی [1]

پندرہویں سال بیضاوی کا کچھ حصہ پڑھا اور اس موقع پر شاہ عبدالرحیمؒ نے خواص و عوام کی دعوت کی جس پر اجازت درس کی فاتحہ دی گئی [2]

ہندوستان کے اس وقت کے رواج کے مطابق شاہ صاحبؒ نے پندرہویں سال میں تعلیم سے فراغت حاصل کر لی [3]

شاہ صاحبؒ نے مختلف علوم و فنون کی جو کتابیں پڑھیں اس کی تفصیل ان کی اپنی تحریر کے [4] مطابق حسب ذیل ہے:۔

حدیث (۱) مشکوٰۃ، کتاب البیوع تا کتاب الآداب کے سوا پوری کتاب اور جو حصہ نہیں پڑھا تھا اس کی بھی اجازت دیدی گئی، اس طرح اس کی تلافی ہو گئی ——— (۲) صحیح بخاری، کم و بیش کتاب الطہارت تک ——— (۳) شمائل النبی (للترمذی) کامل۔

تفسیر (۱) بیضاوی، کچھ حصہ — (۲) مدارک، کچھ حصہ۔

اس کا موقع بھی ملا کہ وہ قرآن کریم کے معانی اور شانِ نزول میں تدبر اور کتبِ تفسیر کی مراجعت کے ساتھ ساتھ درس میں متعدد بار اس غرض سے اپنے والد کی خدمت میں حاضر ہوئے۔

فقہ (۱) شرح وقایہ، کامل باستثنائے قدر قلیل — (۲) ہدایہ، کامل باستثنائے قدر قلیل۔

اصولِ فقہ (۱) حسامی ——— (۲) توضیح و تلویح، معتد بہ حصہ۔

منطق (۱) شرح شمسیہ، کامل — (۲) خیالی، کچھ حصہ — (۳) شرح مواقف، کچھ حصہ۔

کلام (۱) شرح عقائد، کامل — (۲) خیالی، کچھ حصہ۔ (۳) شرح مواقف، کچھ حصہ۔

سلوک (۱) عوارف، کچھ حصہ۔ (۲) رسائل نقشبندیہ، کچھ حصہ

حقائق (۱) شرح رباعیات مولانا جامی — (۲) لوائح — (۳) مقدمہ شرح لمعات۔ (۴) مقدمہ نقد النصوص۔

---

[1] الجزء، ص ۲۰۲۔ [2] ایضاً ص ۲۰۲، ۲۰۳ [3] ایضاً [4] ایضاً

...اص اسماء و آیات ۔ شاہ عبدالرحیم کا مرتب کردہ خاص مجموعہ جس کی انھوں نے چھ بار شاہ صاحبؒ کو اجازت دی۔

...ب ۔ موجز القانون۔

...مت ۔ شرح ہدایۃ الحکمت وغیرہ

...و ۔ (۱) کافیہ۔ (۲) شرح ملا۔

...انی ۔ (۱) مطول۔ (۲) مختصر المعانی، بقدر حاشیہ ملا زادہ۔

...سہ وحساب ۔ بعض رسائل مختصرہ۔

شاہ صاحبؒ لکھتے ہیں کہ ان کتابوں کے پڑھنے کے دوران دل میں بلند خیالات آتے تھے اور ...رسش کی جاتی تھی، کشادکار اتنی ہی زیادہ نظر آتی تھی۔

...حصیل علم سے فراغت کے بعد کا مشغلہ

تحصیل علم سے فراغت کے بعد شاہ صاحبؒ نے کم وبیش بارہ سال تک اپنے والدؒ کے قائم کردہ ...میں درس دیا۔[۱]

...تدریس کی اس مدت میں انھوں نے معقولات و منقولات ہر قسم کی کتابیں پڑھائیں اور انھیں ...غور و فکر کا موقع ملا۔

...سی عرصہ میں مذاہب اربعہ کی علم فقہ اور اصول فقہ کی کتابوں اور جن احادیث سے وہ استدلال ...ہیں ان کے مطالعہ و دوران میں تدبر کا اثر شاہ صاحب پر یہ ہوا کہ فقہائے محدثین کی روش پر ان کا ...اطمینان ہوا۔[۲]

...سفر حرمین

کم وبیش بارہ سال کی تدریس کے بعد انھیں حرمین شریفین کی زیارت کا شوق ہوا اور ۱۱۴۳ھ کے آخر میں حج سے مشرف ہوئے۔[۳]

۱۱۴۴ ہجری مکہ میں گزرا اور مدینہ منورہ کی زیارت بھی کی۔ اسی سال شیخ ابو طاہر کردی اور حرمین کے

...یہ بارہ سال تدریس کی مدت میں کم وبیش تین سال ایسے ہیں جن میں وہ اپنے والد کی زندگی میں درس دیتے تھے ...بارہ سال کی عمر میں انھوں نے مسند درس سنبھالی اور وہ اپنی عمر کے سترھویں سال میں تھے کہ ان کے والد کا انتقال ...(ص ۲۰۳) [۲] ایضاً۔ [۳] ایضاً سید ظہیر الدین لکھتے ہیں کہ شاہ صاحبؒ، شیخ عبداللہ، شاہ محمد عاشق اور ...کے ساتھ ربیع الثانی کو حج کے وقت حج کے لئے روانہ ہوئے (آخر وقت تاریخ)۔

دوسرے مشائخ سے حدیث کی روایت کا موقع ملا [1] اور اسی سال شیخ ابوطاہر نے آپ کو سند دی [2]
سنہ ۱۱۴۳ ہجری کے آخر میں حج کیا اور اوائل سنہ ۱۱۴۴ھ میں وہاں سے روانہ ہو کر ۱۴ رجب سنہ ۱۱۴۵ھ
(۹ جولائی سنہ ۱۷۳۲ء) کو وطن واپس پہنچے [3]۔

سفرِ حرمین کے بعد مشاغل

شاہ عبدالعزیزؒ کے بیان کے مطابق شاہ صاحبؒ نے ہر فن کے لئے ایک ایک شخص کو تیار کر لیا تھا [4]۔ اور ہر فن کے طالب کو ان کے سپرد فرمادیا کرتے تھے اور خود معارف گوئی اور معارف نویسی اور درس حدیث میں مشغول رہتے تھے [5]۔ مراقبہ میں جو چیز مکشوف ہوتی تھی اسے لکھ لیا کرتے تھے۔ شاہ عبدالعزیزؒ مزید لکھتے ہیں کہ مرض بھی کم ہوتے تھے [6]۔ اشراق کے بعد دوپہر تک بیٹھتے تو اس اثنا میں نہ تو پہلو بدلتے نہ کھجلاتے اور نہ لعاب دہن پھینکتے [7]۔ حافظہ بھی بے مثال تھا [8]۔

اساتذہ و شیوخ

شاہ صاحبؒ کے اساتذہ و شیوخ میں حسب ذیل دس حضرات کے اسماء گرامی ملتے ہیں:-

(۱) ان کے والد شاہ عبدالرحیمؒ (ولادت سنہ ۱۰۵۴ھ / ۱۶۴۴ء وفات سنہ ۱۱۳۱ھ / ۱۷۱۸-۱۹ء)۔

درسی کتب کا بیشتر حصہ شاہ صاحبؒ نے اپنے والد ہی سے پڑھا جس کی تفصیل انھوں نے خود الجزء اللطیف [9] انفاس [10] اور القول الجلیل [11] میں ذکر کی ہے اور جس کا خلاصہ خود شاہ صاحبؒ [12] کی اس تحریر سے معلوم ہوتا ہے کہ

---

[1] الجزء، ص ۲۰۳۔ [2] سند شیخ ابوطاہر فوائد جامعہ۔ ص ۲۸۱۔
[3] رود کوثر، ص ۵۰۹۔ [4] الجزء، ص ۲۰۳۔
[5] یہ حضرات غالباً سفر حرمین سے قبل بارہ سالہ تدریس کے تیار کردہ ہیں۔
[6] ملفوظات شاہ عبدالعزیزؒ ص ۴۰۔ درس حدیث کے علاوہ شاہ صاحبؒ اپنی مصنفات کا درس بھی دیتے تھے وہ سنہ ۱۱۴۵ھ کے بعد شاہ صاحب نے مختلف اوقات میں اپنے شاگردوں کو جو اسنادیں دی ہیں اور جن کا ذکر آگے آئیگا ان میں شاہ صاحب یہ لکھتے ہیں کہ انھوں نے مجھ سے میری فلاں فلاں کتابیں پڑھیں۔
[7] ملفوظات حوالہ سابقہ [8] ایضاً ص ۴۳
[9] " ص ۱۱
[10] ص ۲۰۳
[11] ص ۸۲
[12] ص ۱۰۹

"وأما العلوم الظاهرة من التفسير والحديث والفقه والعقائد والنحو والصرف و الكلام والأصول والمنطق فقد تعلمنا من سيدي الوالد رضي الله عنه"[۱]

شاہ صاحبؒ نے اپنے والد سے تصوف کی بعض کتابیں بھی پڑھی ہیں۔[۲]

• ـــ شیخ محمد افضل السیالکوٹی ثم الدہلوی (م ۱۱۴۶ھ)

شاہ صاحبؒ کو ان سے مشکوٰۃ اور صحاح ستہ کی اجازت حاصل ہوئی ہے۔[۳]

• ـــ حاجی محمد فاضل سندھی۔ یہ بزرگ علم قراءت قرآن میں شاہ صاحبؒ کے شیخ ہیں۔ چنانچہ خود تحریر فرماتے ہیں:۔

"قال العبد الضعيف ولي الله بن عبد الرحيم عفي عنه قرأت القرآن كله من أوله الى آخره برواية حفص عن العاصم على الصالح التقي حاجي محمد فاضل السندي (م ۱۱۳۵ھ)"[۴]

• ـــ شیخ تاج الدین القلعی الحنفی۔

شاہ صاحبؒ کو ان سے حسب ذیل کتب کی قراءت واجازت کا شرف حاصل ہے۔

بخاری (صرف دو تین روز درس میں حاضر ہوئے) کتب ستہ کے اطراف۔ مؤطا امام مالک، مسند دارمی، اور امام محمد کی کتاب الآثار کا کچھ حصہ، مؤطا امام محمد۔[۵]

• ـــ شیخ ابو طاہر کردی[۶] (ولادت ۱۰۸۱ھ وفات ۴ رمضان ۱۱۴۵ھ)

مشائخ حرمین میں سے جن سے شاہ صاحبؒ نے سب سے زیادہ استفادہ کیا وہ شیخ ابو طاہر ہی ہیں۔ شاہ صاحبؒ نے ان سے حسب ذیل کتابیں پڑھیں:۔

صحیح بخاری (کامل)، مسند دارمی (کامل)، الأم (کامل)، صحیح مسلم، ترمذی، ابو داؤد، ابن ماجہ، مؤطا امام مالک، مسند امام احمد، الرسالۃ للشافعی، الجامع الکبیر، الادب المفرد للبخاری، شفا، قاضی عیاض (ان کتابوں کا کچھ حصہ) سورۃ الصف، الحدیث المسلسل بالاولیۃ،

---

۱ القول الجمیل ص ۱۱۹
۲ التفہیمات، ج ۲ ص ۲۳۸، ۲۳۹، القول الجمیل، ص ۱۱۹
۳ مقدمہ فتح الرحمن، ص ۴
۴ انسان العین، ص ۲۰۰-۲۰۱، مکتوبات (مع فضائل بخاری) ص ۱۰
۵ انسان العین، ص ۱۹۸
۶ انفاس، ص ۸۲-۸۳

الحدیث المسلسل بالمصافحة، الحدیث المسلسل بالاولیة ان کی سماعت کی۔[1]

جس طرح شاہ صاحبؒ شیخ ابوطاہر سے بہت متاثر تھے اسی طرح شیخ ابوطاہر بھی شاہ صاحبؒ کی صلاحیتوں سے کم متاثر نہ تھے۔ شیخ ابوطاہر نے شاہ صاحبؒ کو جو سند دی ہے اس میں لکھتے ہیں "فانہ طلب منی امرا ھو احق ان یقتبس من مشکوتہ"[2]

مولانا محمد محسن ترہتی نے شاہ صاحب کے بارے میں شیخ ابوطاہر کا یہ قول نقل کیا ہے کہ کان یسند عنی اللفظ وکنت اصحح منہ المعنی[3]

۶ — شیخ وفد اللہ المکی المالکی۔ شاہ صاحب نے ان سے موطا امام مالک پڑھی ہے اور ان کے والد کی تمام مرویات کی اجازت ان سے حاصل کی ہے[4]

۷ — عمر ابن احمد المکی۔ شاہ صاحب لکھتے ہیں: "وأجازني بجميع ما في صلة الخلف لابن سليمان، ذكر فيه أسانيده، وراقمي السيد عمر ابن بنت الشيخ عبد الله بن سالم عن جده"[5]

۸ — شیخ عبدالرحمن النخلی۔ شاہ صاحب لکھتے ہیں: "أما النخلي فله رسالة بغية الطالبين لبيان المشائخ المحققين المعتمدين، طبع حیدرآباد دکن ۱۳۲۸، راقم جمع فيها أسانيده، أجازني بها أبو طاهر عنه ثم ناولنيها الشيخ عبد الرحمن النخلي ابن الشيخ أحمد المذكور وأجازني بها عن أبيه"[6]

۹ — شیخ سالم بن عبداللہ۔ شاہ صاحب لکھتے ہیں: "وأما البصري فألف ولده الشيخ سالم رسالة الإمداد بمعرفة علو الإسناد، طبع حیدرآباد دکن ۱۳۲۸ھ، راقم أجازني بها وبجميع ما تصح روايته عن السيد عمر عن جده الشيخ عبد الله المذكور"[7]

۱۰ — ابن عقیلہ۔ شاہ صاحب کے شیخ کی حیثیت سے ان کا ذکر کتانی نے کیا ہے[8] راقم الحروف کو شاہ صاحب کی کسی تحریر سے اس کا ثبوت نہیں ملا۔

---

۱ سند شیخ ابوطاہر کردی (جو انھوں نے شاہ ولی اللہ کو ۱۱۴۴ھ میں دی اور جو الانتباہ کے دوسرے حصے میں درج ہے) (بحوالہ فوائد جامعہ ص ۲۷۸ - (۲۸۰)۔ ۲ ایضاً ۳ الیانع الجنی۔ ص ۷۱

۴ انسان العین ص ۹، مکتوبات (مع فضائل بخاری) ص ۱۰۔ ۵ مکتوبات حوالہ سابقہ، الارشاد، ص ۳۶

۶ مکتوبات حوالہ سابقہ، الارشاد، ص ۳۷ ۷ ایضاً

۸ فہرس الفہارس، ج ۱، ص ۱۳۵

شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ میری سند کا اتصال حرمین کے سات مشائخ سے ہوتا ہے[۱] ان سات مشائخ [illegible] ہیں اور ان سے شاہ صاحب کی سند کا اتصال منسلک نقشے سے معلوم ہوگا۔ یہ سات مشائخ حسب ذیل ہیں۔

۱۔ شمس الدین محمد بن علاء البابلی (م ۱۰۷۷ھ)

۲۔ الشیخ عیسی الجعفری المغربی (م ۱۰۸۰ھ)

۳۔ محمد بن محمد بن سلیمان المغربی (م ۱۰۹۴ھ)

۴۔ الشیخ ابراہیم الکردی (م ۱۱۰۰ یا ۱۱۰۱ھ) یہ حیات ولی میں ہے غالباً لیکن انفاس میں ۱۱۰۳ھ میں تاریخ وفات "واللہ انا علی فراقک یا ابراہیم لمحزونون"[۱] لکھی ہے اور اس سے مختلف تاریخ نکلتی ہے

دیکھئے حاشیہ انفاس۔

۵۔ الشیخ حسن العجیمی (م ۱۱۱۳ھ)

۶۔ الشیخ احمد النخلی (م ۱۱۳۰ھ)

۷۔ الشیخ عبداللہ بن سالم البصری ثم المکی (م ۱۱۳۴ھ)

ان سات حضرات سے شاہ صاحب کی روایت بلا واسطہ نہیں۔ ان میں سے بعض حضرات کا شاہ صاحب کی ولادت اور بعض کا ان کے سفر حرمین سے قبل انتقال ہو چکا ہے۔ شاہ صاحب لکھتے ہیں[۲] کہ ان سات حضرات کی اسناد دو حضرات پر منتہی ہوتی ہیں۔ (۱) شیخ الاسلام زین الدین زکریا (م ۹۲۵ھ) (۲) شیخ جلال الدین سیوطی (م ۹۱۱ھ) پھر ان دونوں حضرات کے بارے میں شاہ صاحب لکھتے ہیں[۳] کہ ان کی اسناد تین حضرات پر منتہی ہوتی ہیں

۱۔ شہاب الدین احمد بن ابی طالب الحجار المعروف بابن الشحنہ (ولادت ۶۲۳ھ)[۴]

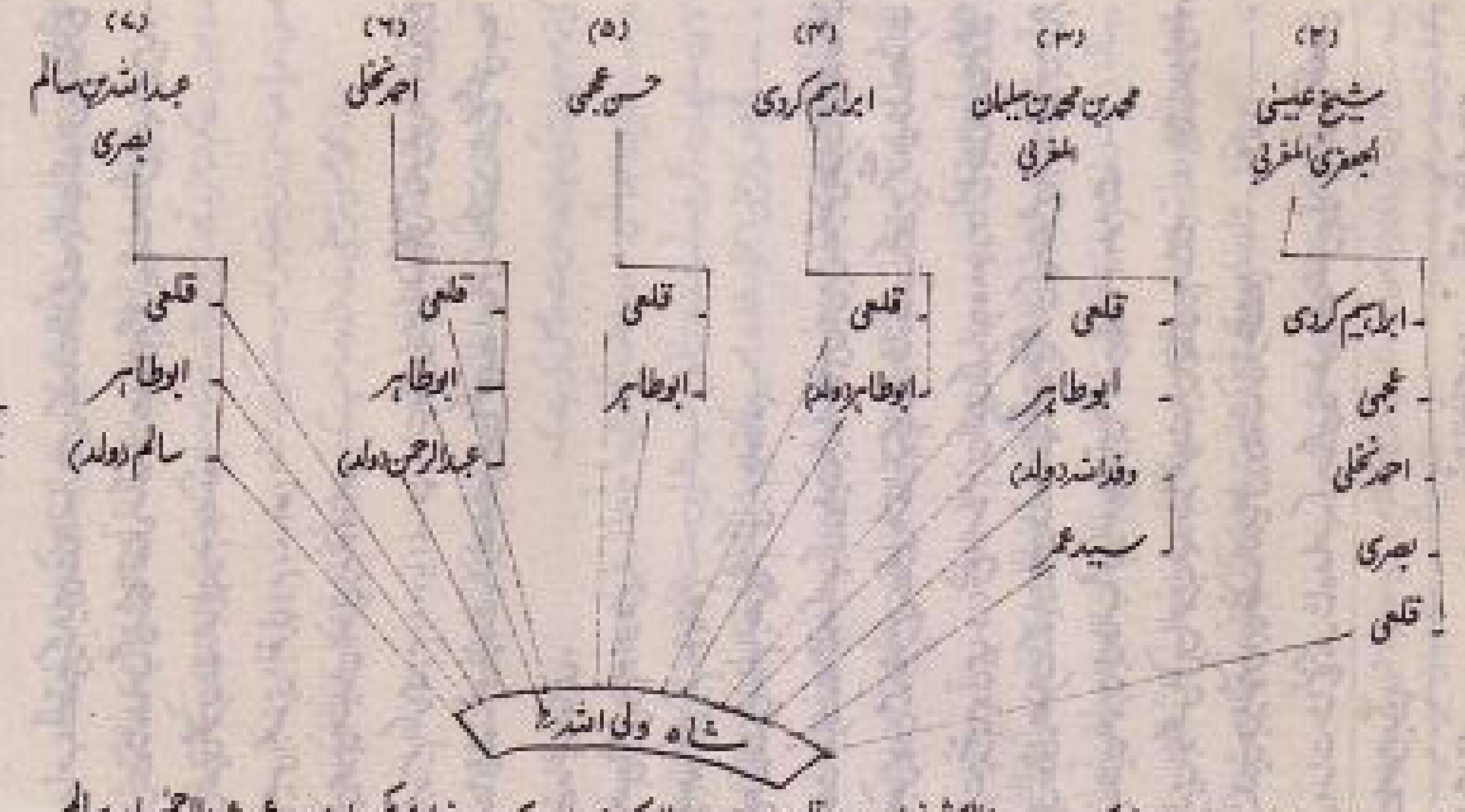
۲۔ فخر الدین ابو الحسن علی بن احمد بن عبداللہ المعروف بابن البخاری (م ۶۹۰ھ) (ولادت اواخر ۵۹۵ھ)

۳۔ شرف الدین عبد المؤمن بن خلف الدمیاطی (ولادت اواخر ۶۱۳ھ)[۵]

مذکورہ سات مشائخ تک شاہ صاحب کی سند کن واسطوں سے متصل ہوتی ہے اس کی تفصیل [illegible] نقشے سے معلوم ہوگی۔

۱۔ الارشاد ص ۲۲ ۲۔ ایضاً ص ۲۷ ۳۔ ایضاً ص ۳۳

۴۔ شذرات الذہب ج ۶ ص ۹۳ ۵۔ ایضاً ص ۱۲



اس شجرہ سے معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحبؒ کے سب سے اعلیٰ شیخ تاج الدین قلعی ہیں، پھر ابوطاہر کردی، اس کے بعد وفداللہ مکی۔ اور سید عمر، عبدالرحمٰن اور سالم یہ تینوں حضرات شاہ صاحب کے قرائب شیوخ میں سے ہیں، جن سے شاہ صاحبؒ کا، حدیث کی کسی کتاب کا سماع یا قراءت ثابت نہیں۔

شاہ صاحب کی تصانیف[1]

(قر)آن و متعلقاتِ قرآن

۱۔ فتح الرحمٰن فی ترجمۃ القرآن[2]۔ فارسی، مطبوعہ۔

۲۔ المقدمہ فی قوانین الترجمہ[3]۔ فارسی، مطبوعہ

۳۔ الفوز الکبیر مع فتح الخبیر[4]۔ فارسی و عربی، مطبوعہ

۴۔ تاویل الاحادیث۔ عربی، مطبوعہ۔

---

(۱) شاہ صاحب کی تصانیف شمار کراتے ہیں راقم الحروف نے یہ اصول ملحوظ رکھا ہے کہ ان کی کتاب کا جو باب اصل کسی دوسری کتاب کا جزو ہے اسے مستقل تصنیف شمار نہیں کیا خواہ شاہ صاحب نے اسے مستقل نام دیا ہو اور خواہ ناشرین اسے مستقلاً ہی کیوں نہ شائع کرتے رہے ہوں۔

(۲) یہ صحیح نہیں کہ فتح الرحمٰن فارسی زبان میں قرآن کریم کا سب سے پہلا ترجمہ ہے۔ اس سے قبل بھی فارسی میں قرآن کریم کے متعدد تراجم ہو چکے تھے۔ شاہ صاحب مقدمہ فتح الرحمٰن (ص ۱) میں خود لکھتے ہیں کہ جب میں نے فارسی میں قرآن کریم کے ایسے ترجمہ کی ضرورت محسوس کی جس کی زبان سلیس اور متداول ہو اور اس میں ... قصص اور توجیہات نہ ہوں تو میں نے تراجم کی تفتیش شروع کی تاکہ اگر اس معیار کے مطابق کوئی ترجمہ مل جائے تو اسی کو رائج کروں لیکن "در بعض تطویل مملّ یافت و در بعض تقصیر مخل و ہیچ یک موافق آن ... ناچار عزم تالیف ترجمہ دیگر مصمم شد۔"

اس تحریر سے خود اس کا ثبوت ملتا ہے کہ اس ترجمے سے قبل قرآن کریم کے متعدد تراجم فارسی زبان میں ہو چکے تھے اور وہ تراجم خود شاہ صاحب کے سامنے تھے۔

شاہ صاحب نے فتح الرحمٰن کے کچھ حواشی بھی تحریر فرمائے تھے جو اصل کے ساتھ چھپے ہوئے بھی ہیں اور (بقو)ل مولانا عبدالحی ان حواشی کو انھوں نے ایک رسالہ کی شکل میں مستقلاً جمع بھی کر لیا تھا (نزہۃ الخواطر ج ۶ ص ۴۰۹)

(۳) یہ اس مقدمہ سے مختلف ہے جو فتح الرحمٰن مطبوعہ ہاشمی میرٹھ کے شروع میں ہے۔ یہ مقدمہ مولانا حفظ الرحمٰن (سیوہا)روی کے اردو ترجمے کے ساتھ برہان دہلی کی دو قسطوں (شمارہ ۴ و ۵۔ اکتوبر و نومبر ۱۹۴۳ء) میں شائع ہوا تھا۔ اس کا ترجمہ سندھی ترجمہ (رحیم (سندھی) میں چھپا ہے (مولانا غلام مصطفٰی قاسمی، الرحیم ص ۲۶۹، اکتوبر، (نو)مبر ...) مولانا عبدالحی نے بھی اس رسالہ کا ذکر کیا ہے۔ (نزہۃ الخواطر ج ۶ ص ۴۰۸)

(۴) فتح الخبیر۔ اس رسالہ کو شاہ صاحب نے اگرچہ مستقل حیثیت بھی دی ہے اور یہ مستقلاً شائع بھی ہوا ہے لیکن شاہ صاحب کی تصریح کے مطابق در اصل الفوز الکبیر کا باب پنجم ہے۔

اس میں غریب قرآن کی وہ شرح ہے جو حضرت ابن عباسؓ سے ابن ابی طلحہ اور ضحاک کے طریقوں سے مروی ہے اور حضرت ابن عباسؓ کی جو تفسیر ان دونوں طریقوں سے مروی ہے (بقیہ بر صفحہ آئندہ)

حدیث و متعلقاتِ حدیث

۵ — اربعون حدیثاً مسلسلۃ بالاشراف فی غالب سندھا ۱؎ عربی، مطبوعہ

۶ — الدر الثمین فی مبشرات النبی الامینؐ ۲؎ " "

۷ — الفضل المبین فی المسلسل من حدیث النبی الامینؐ ۳؎ " "

۸ — النوادر من احادیث سید الاوائل والاواخر " "

۹ — المسوّی فی احادیث الموطا ۴؎ " "

۱۰ — المصفّٰی فی احادیث الموطا ۵؎ فارسی "

۱۱ — تراجم ابواب بخاری و شرح تراجم بعض ابواب بخاری ۶؎ عربی "

(بقیہ حاشیہ از صفحہ گزشتہ) اس کی تکمیل جامع ابن الاثیر کے مسائل اور صحیح بخاری سے لیکر کردی گئی ہے۔ بعض دوسری کتابوں سے بھی بعض آیات کی تفسیر لی گئی ہے لیکن بہت کم اور وہ بھی ایسی جو ثقات سے منقول ہو۔ بخاری، ترمذی اور حاکم سے اخذ کرکے ضروری اسباب نزول بھی ذکر کئے گئے ہیں۔ (مقدمہ فتح الخبیر ص ۴۰)۔

(حاشیہ صفحہ ھٰذا) ۱؎ اسی کو چہل حدیث کہا جاتا ہے۔

۲؎ یہ رسالہ ان چالیس احادیث پر مشتمل ہے جو نبی علیہ السلام سے بطریق خواب یا بطریق روح بلا واسطہ یا بیک واسطہ (والد) یا بدو واسطہ ابو یا نانا مروی ہیں۔

۳؎ غالباً اسی کو مسلسلات کہا جاتا ہے۔

۴؎ یہ موطا امام مالک کی مختصر شرح ہے۔ شاہ صاحب کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ چونکہ دنیا میں حنفی اور شافعی مذاہب کے متبعین کی کثرت ہے اس لئے ان دونوں کو ملا کر ایک کر دینا چاہئے۔ اسی نقطۂ نظر کو سامنے رکھ کر شاہ صاحب نے یہ شرح لکھی ہے۔ اور اسی لئے وہ اس میں عموماً احناف اور شوافع کے مذاہب نقل کرنے پر اکتفا کرتے ہیں۔ امام مالک، امام احمد بن حنبل یا دوسروں کے اقوال صرف ضرورت کے موقع پر شاذ و نادر ذکر کرتے ہیں۔

۵؎ یہ مجتہدانہ طرز پر موطا کی شرح ہے اور المسوی سے مطول ہے۔

۶؎ "تراجم ابواب بخاری" کل چار مطبوعہ صفحات کا رسالہ ہے اور ۱۳۲۳ھ میں "مجموعہ چار رسائل" کے ساتھ شائع ہوا ہے۔ اس میں اصولی طور پر ایسے قواعد بیان کئے گئے ہیں جن سے تراجم بخاری کے حل میں مدد ملے۔ دائرۃ المعارف حیدرآباد دکن سے جو رسالہ "شرح تراجم بعض ابواب البخاری" شائع ہوا ہے اس کے شروع میں "تراجم ابواب بخاری" بھی موجود ہے لیکن نہ علیحدہ نام سے ہے اور نہ اس طرح ہے کہ دونوں میں کوئی خط امتیاز ہو۔ گویا دونوں ایک ہیں۔ راقم الحروف کے خیال میں یہی صورت صحیح ہے کہ یہ دو مستقل رسائل نہیں۔

۱۲ ۔ الارشاد الی مہمات علم الاسناد ۔

فقہ حدیث و حکمتِ دین ۔

۱۳ ۔ حجۃ اللہ البالغۃ [1]

کلام

۱۴ ۔ العقیدۃ الحسنۃ ۔ (حسن العقیدہ)

۱۵ ۔ قرۃ العینین فی تفضیل الشیخین ۔

۱۶ ۔ الحافظۃ لحملۃ الرافضۃ [2]

اصول فقہ

۱۷ ۔ عقد الجید فی احکام الاجتہاد والتقلید ۔

اختلاف الفقہاء

۱۸ ۔ الانصاف فی بیان سبب الاختلاف [3]

تصوف

۱۹ ۔ القول الجمیل ۔ [4]

۲۰ ۔ فیوض الحرمین ۔

---

[1] اس کتاب کے بارے میں نواب صدیق حسن خاں لکھتے ہیں ۔
"این کتاب اگرچہ در علم حدیث نیست اما شرح حدیث بسیار دراں کردہ و حکم و اسرار آں بیان نمودہ تا آنکہ در فن خود غیر مسبوق علیہ واقع شدہ و مثل آں دریں دوازدہ صد سال ہجری ہیچ یکے از علمائے عرب و عجم تصنیفے موجود نیامدہ" (اتحاف ص ۹)

[2] ... اس رسالہ کا ذکر رسالہ ... نے "الجوہرۃ السنیۃ" کے حاشیہ میں کیا ہے ۔

[3] اس رسالہ کے ۳۳ (مطبوعہ مجتبائی مترجم) صفحات ہیں ۔ صفحہ ۲۳ کے نصف سے ص ۳۰ کے نصف تک کل ۷ صفحات ایسے ہیں جو ان کی کتاب حجۃ اللہ البالغۃ جلد اول کے بعض ابواب کی بلفظہا نقل ہے ۔ شاہ صاحب نے حجۃ (ج ۱ ص ۱۶۱) میں اس کا نام "غایۃ الانصاف" لکھا ہے ۔

[4] عجیب بات ہے کہ اس میں کشف قبور کے لئے طواف اور سجدۂ قبر کا ذکر ملتا ہے حالانکہ یہ کتاب سفر حرمین کے بعد کی ہے ۔ شاہ صاحب نے اس کے حاشیے بھی تحریر فرمائے تھے جنھیں مولانا خرم علی مترجم قول الجمیل نے حاشیہ میں لکھا ہے (ص ۷۰ ، ۷۲ نظر ثانی) جبکہ مولانا سید ابوالحسن ندوی مدظلہ نے تاریخ دعوت و عزیمت (ج ۵ ...) میں لکھا ہے قرین قیاس یہی ہے کہ یہ کتاب سفر حرمین سے قبل کی تصنیف ہے ۔

۲۱ ـ الخیر الکثیر۔ [۱]	عربی	مطبوعہ
۲۲ ـ البدور البازغہ	"	"
۲۳ ـ التفہیمات الالٰہیہ (مع مکتوب مدنی) [۲]	فارسی و عربی	"
۲۴ ـ ہوامع شرح حزب البحر	فارسی	"
۲۵ ـ کشف الغین عن شرح الرباعیتین	"	"
۲۶ ـ شفاء القلوب [۳]	"	"
۲۷ ـ الطاف القدس	"	"
۲۸ ـ سطعات	"	"
۲۹ ـ ہمعات	"	"
۳۰ ـ لمحات	"	"
۳۱ ـ لمعات	"	"
۳۲ ـ الانتباہ فی سلاسل اولیاء اللہ و اسانید وارثی رسول اللہ ﷺ [۴] [۵]	"	"

[۱] مولانا احمد رضا لکھتے ہیں کہ میں نے اپنے استاد مولانا انور شاہ کو یہ فرماتے سنا ہے کہ کشف حقائق میں "الخیر الکثیر" کا درجہ حجۃ اور دوسری تالیفات سے بلند ہے۔" (مقدمہ خیر کثیر مطبوعہ ڈابھیل) شاہ محمد عاشق نے تقریر خیر کثیر کے نام سے اس کی شرح بھی لکھی ہے جو کتب خانہ لاہور میں موجود ہے (فہرست کتب خانہ لاہور مرتبہ شوق۔ ص ۲۰۳)۔

[۲] بعض حضرات تفہیمات کی ہر تفہیم کو مستقل رسالہ شمار کر کے شاہ صاحب کی تصانیف کو سینکڑوں تک پہنچا دیتے ہیں، مثلاً نواب صدیق حسن خان لکھتے ہیں: "و رسائل تفہیمات وی زیادہ برصد است" (اتحاف النبلاء ص ۴۳۰)۔ رسالہ مکتوب مدنی اگرچہ مستقلاً بھی شائع ہوا ہے لیکن یہ تفہیمات میں بھی موجود ہے اور مکتوبات فضائل بخاری و ابن تیمیہ میں بھی اس لئے اسے مستقل شمار نہیں کیا گیا۔

[۳] یہ کتاب راقم الحروف کی نظر سے نہیں گذری۔

[۴] اس کتاب کے دو حصے ہیں، پہلے حصہ میں متصوفین کے مشہور طرق کے سلسلے ہیں اور دوسرے میں کتب حدیث و فقہ کی اسانید، حدیث و تفقہ سے متعلق فوائد ہیں۔ دونوں حصے طبع ہو چکے ہیں۔

[۵] "الانتباہ فی سلاسل اولیاء اللہ" کے آخر میں شاہ صاحب لکھتے ہیں: "کاتب حروف گویا ایں است آنچہ از بیان سلاسل در ایں رسالہ میسر شد، بعد ازاں ذکر بعض اسانید علم حدیث و علم فقہ و غیرہ خواہد آمد" اس سے معلوم ہوا کہ "الانتباہ فی اسانید رسول اللہ ﷺ" اسی کا دوسرا حصہ ہے۔ گو شاہ صاحب نے اپنی عام عادت کے مطابق دونوں کو جدا جدا رسائل بنا دیا ہو ــــ مولانا عبید اللہ سندھی نے اس کا ایک قلمی نسخہ مکہ مکرمہ میں دیکھا تھا (الفرقان حاشیہ ص ۴۳۰) اس کا دوسرا حصہ متعلقات حدیث کے فن سے متعلق ہوگا۔

سیر و سوانح

۳۳ - سرور المحزون ۱؎	فارسی	مطبوعہ
۳۴ - ازالۃ الخفاء عن خلافۃ الخلفاء ۲؎	"	"
۳۵ - انفاس العارفین - ۳؎	" سوانح	"

۱؎ ابن سید الناس نے سیرت نبویؐ پر ایک ضخیم کتاب "عیون الاثر فی فنون المغازی والشمائل والسیر" تالیف کی پھر اس کا ایک جامع خلاصہ لکھا اور "نور العیون فی تلخیص سیر الامین والمامون" کے نام سے موسوم کیا۔ سرور المحزون اسی کا فارسی ترجمہ ہے (مقدمہ سرور المحزون المترجم ص ۱۰ - سوانح محمد بارق مقدمہ البلاغ المبین)۔

۲؎ اس کا اصل موضوع تو خلفائے راشدین کی خلافت کا اثبات ہے لیکن اسلامی اصول حکمران اور نظریۂ سیاست کی پوری تشریح اس میں آگئی ہے۔ حضرت مولانا عبد الحئی جیسے وسیع النظر اور بحر العلوم کی شہادت ہے کہ اس موضوع پر پورے اسلامی لٹریچر میں ایسی کوئی کتاب موجود نہیں (مولانا منظور نعمانی - الفرقان ۲۰۶)۔

۳؎ یہ کتاب دراصل حسب ذیل سات رسالوں کے مجموعہ کا نام ہے:۔

۱ - بوارق الولایۃ - اس میں شاہ صاحب کے والد شاہ عبد الرحیم کے حالات ہیں۔

۲ - شوارق المعرفۃ - اس میں شاہ صاحب کے چچا ابو الرضا محمد کے حالات ہیں۔

۳ - الامداد فی مآثر الاجداد - اس میں ان بزرگوں کے حالات درج ہیں جن سے شاہ صاحب کو قرابت یا تلمذ کی نسبت ہے۔

۴ - النبذۃ الابریزیۃ فی اللطیفۃ العزیزیۃ - اس میں شاہ عبد الرحیم کے ننھیالی جد اعلیٰ شیخ عبد العزیز دہلوی اور ان کے اسلاف و اخلاف کے حالات ہیں۔

۵ - العطیۃ الصمدیۃ فی انفاس المحمدیۃ - اس میں شاہ صاحب کے جد ابو الام شیخ محمد پھلتی کے مناقب اور کرامات ہیں۔

۶ - انسان العین فی مشائخ الحرمین - اس میں حرمین شریفین کے بعض ان صوفیا اور علمائے محدثین کے حالات ہیں جن کے واسطے سے شاہ صاحب کو خرقۂ صوفیا اور حدیث کی اسناد ملی ہیں۔

۷ - الجزء اللطیف فی ترجمۃ العبد الضعیف - یہ شاہ صاحب کی خود نوشت سوانح حیات ہے۔

شاہ صاحب نے انفاس کے مقدمہ میں لکھا ہے کہ اس کتاب کو میں نے تین فصلوں پر منقسم کر کے پہلی دو قسمیں (مقصد اول) کو (یعنی جن میں شاہ عبد الرحیم اور ابو الرضا محمد کے حالات ہیں) جدا جدا مستقل رسالوں کی شکل دے دی ہے اور قسم ثالث (مقصد ثالث) کی ہر فصل کو بھی مستقل رسالہ کی شکل دی ہے جہاں سے قسم ثالث شروع ہوتی ہے وہاں شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ یہ پانچ فصلوں پر مشتمل ہے۔ الجزء اللطیف اس کی پانچویں فصل ہی ہے۔

مکتوبات

۳۶ — مکتوب المعارف مع مکاتیب ثلاثہ	فارسی	مکتوبات	مطبوعہ
۳۷ — مکتوبات مشمولہ کلمات طیبات	〃	〃	〃
۳۸ — مکتوبات مع مناقب بخاری و فضیلت ابن تیمیہ	〃	〃	〃
۳۹ — مکتوبات مشمولہ حیات ولی۔	عربی	〃	〃
۴۰ — سیاسی مکتوبات مرتبہ خلیق احمد نظامی	فارسی	〃	〃
۴۱ — مکتوب شاہ ولی اللہ بخواجہ محمد امین در بیان معارف حضرت مجدد[1]	〃	〃	〃

صرف

۴۲ — صرف میر	〃		〃

قصائد

۴۳ — اطیب النغم فی مدح سید العرب والعجم	عربی		〃

دیوان

۴۴ — دیوان اشعار عربی[2]	〃		غیر مطبوعہ

متفرقات

۴۵ — السر المکتوم فی اسباب تدوین العلوم[3]	〃		مطبوعہ
۴۶ — رسالۂ دانشمندی۔[4]	فارسی		〃

---

[1] یہ مکتوب شاہ ابوالخیر اکیڈمی دہلی نے ۱۹۸۹ء میں "الجموعة السنیة" کے آخر میں شائع کیا ہے۔ (اضافہ جدیدہ)

[2] شاہ عبدالعزیز نے اپنے والد کے اس دیوان کو جمع کیا ہے اور شاہ رفیع الدین نے مرتب کیا ہے۔ (نزہۃ الخواطر ج ۶ ص ۴۱۰)۔

[3] راقم الحروف نے اس کا صرف اردو ترجمہ دیکھا ہے جو مولانا نوشہروی نے کیا ہے اور جو "الرحیم" (جون، جولائی ۱۹۶۴ء) میں شائع ہوا ہے۔

[4] اس رسالہ میں تدریس اور تالیف کے اصول بیان کئے گئے ہیں۔

۴۷ — المقدمۃ السنیۃ لانتصار الفرقۃ السنیۃ [1]	عربی	مطبوعہ
۴۸ — فتح الودود لمعرفۃ الجنود [2]	"	"
۴۹ — النجبۃ فی سلسلۃ الصحبۃ [3]		
۵۰ — الاعتصام [4]	حاشیہ	غیر مطبوعہ
۵۱ — حاشیۂ رسالہ لبس احمر [5]		"
۵۲ — رسالۂ نامعلوم الاسم [6]		

---

[1] اس رسالہ کو علم کلام سے متعلق ہونا چاہئے۔ راقم الحروف کی نظر سے نہیں گزرا۔ اس کا مختصر سا حصہ مولانا مہدی حسن مدظلہ مفتی دارالعلوم دیوبند کے پاس ہے (موصوف کا مکتوب راقم کے نام) اور اس کا ایک قلمی نسخہ کتب خانہ سعیدیہ ٹونک میں ہے (مولانا محمد عمران خاں ناظم کتب خانہ کا مکتوب راقم کے نام) موصوف نے یہ بھی تحریر فرمایا ہے کہ اس کتب خانہ میں شاہ صاحب کی بعض تصانیف ایسی بھی ہیں جن پر خود شاہ صاحب کے قلم سے تصدیقی عبارت لکھی ہوئی ہے۔ (اضافہ جدید) یہ رسالہ شاہ ابوالخیر اکیڈمی دہلی نے المقدمۃ السنیۃ فی الانتصار للفرقۃ السنیۃ کے نام سے ۱۴۰۵ھ میں شائع کر دیا ہے۔ یہ رسالہ اصل حضرت مجدد صاحبؒ کے فارسی رسالے "رد روافض" کی شرح ہے۔ شاہ صاحب نے اپنے شیخ ابوطاہر کردی کے حکم سے اس کا عربی میں ترجمہ کیا اور اس میں اضافات بھی کئے۔ ۱۱۳۳ھ میں اس رسالہ کو عربی میں منتقل کیا گیا جیسا کہ اس کے مقدمہ میں مذکور ہے۔

[2] یہ رسالہ راقم کی نظر سے نہیں گزرا۔ مولانا رحیم بخش اسے تصوف سے متعلق لکھتے ہیں۔ (حیات ولی ص ۵۷۷)

[3] راقم الحروف کی نظر سے نہیں گزرا کہ کسی نے شاہ صاحب کی اس تصنیف کا ذکر کیا ہو لیکن شاہ صاحب نے مولانا جار اللہ کو جو سند ۱۱۴۳ھ میں دی ہے اور جو المسوی مطبوعہ مکہ مکرمہ کے شروع میں موجود ہے اس سند میں شاہ صاحب نے خود اس کا ذکر کیا ہے۔

[4] اس تصنیف کا ذکر شاہ عبدالعزیز نے کیا ہے۔ فتاویٰ عزیزی مطبوعہ مجتبائی کے آخر میں مجموعہ رسائل خمسہ شاہ عبدالعزیز دہلوی ہے۔ اس میں پہلا رسالہ فیض عام ہے جو صفحہ ۲ سے شروع ہوتا ہے اس میں ص ۱۸ پر ہے "تقریر بابت تصنیف حضرت والد بزرگ تقریر رسالہ موسوم اعتصام تصنیف فرمودہ اند بزبان عربی"۔ مولانا عبدالحیؒ نے اسے "رسالۃ اعتصام" لکھا ہے (نزہۃ الخواطر ج ۶ ص ۳۲۰)۔ شاہ محمد عاشق نے الاعتصام کی شرح لکھی ہے۔ (ایضاً)

[5] شاہ عبدالعزیز لکھتے ہیں "رسالہ در لبس احمر در اہل یکے از علمائے روم تصنیف کردہ بود و حضرت شیخ ابوطاہر کردی بحضرت ولی نعمت ما ارسال فرمودند تا آنرا مطالعہ نمایند بر آن چیزے جو لیسند بعد مطالعہ بطریق حاشیہ چیزے بر آں رسالہ نوشتہ اند بس حاشیہ در فہرست مؤلفات ایشاں داخل است" (فتاویٰ عزیزی ص ۱۳۰)

[6] اس رسالہ کا ذکر شاہ عبدالعزیزؒ نے حسب ذیل الفاظ میں کیا ہے "و رسالہ فہم معانی حدیث و دفع تعارض می بینہا حضرت والد ماجد قدس سرہ قواعد عجیبہ و فوائد غریبہ تسطیر فرمودہ اند اگر انشاء اللہ فرصت حاصل شود بعد ازاں نقل کردہ برائے آں برادر (یعنی سید ظہیر الدین حسنی جن کے لئے عجالہ نافعہ لکھی گئی۔ راقم) خواہد فرستاد" (عجالہ نافعہ ص ۱۷)

۵۳ — رسالہ فی تحقیق مسائل الشیخ عبدالباقی الدہلوی [۱]	عربی	نسخہ غالباً غیر مطبوعہ
۵۴ — وصیت نامہ نظم کردہ سعادت یار خاں رنگین [۲]	فارسی	مطبوعہ
۵۵ — عوارف [۳]	"	غیر مطبوعہ
۵۶ — واردات	"	"
۵۷ — نہایات الاصول	"	"
۵۸ — الانوار المحمدیہ	"	"
۵۹ — فتح الاسلام	"	"
۶۰ — کشف الانوار	"	"
۶۱ — رسالہ در رد روافض رد گوہر مراد	فارسی کلام	"
۶۲ — التنبیہ علی ما یحتاج الیہ المحدث والفقیہ [۴]	عربی	"

---

[۱] مولانا عبدالحیؒ شاہ صاحب کی تصانیف کے سلسلہ میں لکھتے ہیں "رسالۃ بالعربیۃ فی تحقیق مسائل الشیخ عبدالباقی الدھلوی" (الثقافۃ الاسلامیۃ ص ۱۶۰ نیز نزہۃ الخواطر ج ۶ ص ۴۰۱)۔
یہ اگر کوئی مستقل رسالہ ہے تو ظاہر ہے کہ "کشف الغین" سے جدا رسالہ ہوگا کیونکہ کشف الغین فارسی میں ہے اور مولانا عبدالحی اسے عربی بتاتے ہیں۔

[۲] سعادت یار خاں رنگین کے قول کے سوا شاہ صاحب کی طرف اس وصیت نامہ کے انتساب کا اور کوئی ثبوت نہیں اور شاہ صاحب کی دوسری تصانیف کے مضامین سے اس کے مضامین کی مطابقت اس ثبوت کے لئے کافی نہیں کہ یہ انہی کی تصنیف ہو۔

[۳] مولانا رحیم بخش نے شاہ صاحب کی صرف ان کتابوں کو شمار کرایا ہے جو مطبوعہ ہیں اور ان کے پیش نظر ہیں اور ان میں عوارف کو بھی شاہ صاحب کی تصنیف لکھا ہے (حیات ولی ص ۷۰۵) راقم الحروف کی نظر سے یہ کتاب نہیں گذری۔

[۴] نمبر ۵۵ سے ۶۲ تک کی کتابوں کو عبدالرحیم ضیا نے شاہ صاحب کی تصانیف لکھا ہے (مقالات طریقت المعروف بفضائل عزیزی ص ۹) ان میں سے آخری کتاب یعنی "التنبیہ علی ما یحتاج الیہ المحدث والفقیہ" غالباً وہی ہے جس کے بارے میں مولانا حافظ الرحمٰن حنیف نے حیات ولی کے حاشیہ (ص ۷۰۳) میں لکھا ہے کہ "اس موضوع پر مجھے ایک شاہ صاحب کا مخطوطہ ملا ہے جس کا نام ہے "اتحاف النبیہ فیما یحتاج الیہ المحدث والفقیہ" جس میں شاہ صاحبؒ نے صحاح ستہ تک اپنی سندیں ذکر کی ہیں شروع میں طبقات کتب حدیث پر ایک مقدمہ ہے نیز اس میں اپنی وہ سند حدیث ذکر فرمائی ہے جو شیخ ابوطاہر نے آپ کو دی تھی۔ اس میں اور بھی بڑے نوادر و فوائد حدیثی ہیں۔ اسی کتاب کو المکتبۃ السلفیہ مرتب کر رہا ہے۔

(باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

٦٣ — الذکر المیمون۔

٦٤ — اعراب القرآن۔ [1]

٦٥ — آثار المحدثین۔

٦٦ — اجوبۃ عن ثلاث مسائل۔

٦٧ — رسالۃ فی مسئلۃ علم الواجب۔

٦٨ — رسالۂ الدہلوی [2]

٦٩ — الانفاس المحمدیہ [3]

٧٠ — اسرار فقہ [4]

٧١ — منصور [5]

٧٢ — المقالۃ الوضیۃ فی النصیحۃ والوصیۃ (وصیت نامہ)۔

٧٣ — رسالۂ علوم الاسم [6]

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) مولانا عطاء اللہ حنیف کے مکتوب بنام راقم مورخہ ۱۹ اکتوبر ۱۹۹۶ء سے معلوم ہوا کہ مکتبہ سلفیہ نے اگرچہ اس کتاب کو طبع کرایا ہے لیکن بعض مراحل ابھی طے ہونے باقی ہیں۔ دسمبر ۱۹۹۶ء تک تکمیل کی امید ہے۔ یہ کتاب طبع ہو چکی۔ رسالۂ گوہر مراد، ملا عبد الرزاق لاہیجی تلمیذ صدر شیرازی کا فارسی رسالہ ہے (براؤن، تاریخ ادبیات ایران عہد جدید، ص ۴۰۸ (انگریزی))

[1] حاشیہ صفحہ بعد اس شمار نمبر ۶۲-۶۳ پر مذکور کتابوں کو سراج محمد یارق نے مقدمہ بلاغ المبین میں شاہ صاحب کی تصانیف ظاہر کیا ہے۔ واللہ اعلم

[2] [illegible] (۹۵، ۶۸) ان کتابوں کو ڈاکٹر جلال الدین خیال نے شاہ صاحب کی تصانیف لکھا ہے۔ (محاضرات ص [illegible]) ڈاکٹر خیال نے "القول الجمیل فی اصول الطرق الاربعۃ" اور "القول الجمیل فی علم السلوک" کو جدا جدا تصانیف قرار دیا ہے نیز "تنویر العینین فی رفع الیدین" اور "الرسالۃ العزیزیۃ فی المعانی" اور "النفائس الانفاسیۃ" کو بھی شاہ صاحب کی تصانیف بتایا ہے۔ حالانکہ تنویر العینین، عام شہرت کے مطابق شاہ اسمٰعیل شہید کی ہے اور "الرسالۃ العزیزیۃ" غالباً شاہ صاحب کے نبیرہ اور بزرگ شیخ عبد العزیز کا ہے جیسا کہ شاہ صاحب کی اس تحریر سے معلوم ہوتا ہے کہ "قال الشیخ عبد العزیز فی العزیزیہ" (الانتباہ ص ۹۹)

تعجب ہے کہ ڈاکٹر خیال نے ان تمام کتابوں کو اپنے مراجع بتایا ہے۔

[3] مولانا نوشہروی نے اسے شاہ صاحب کی تصنیف لکھا ہے (تذکرہ علمائے حدیث ہند ص ۳۳) ممکن ہے کہ یہ وہی ہو جسے عبد الرحیم ضیاء نے "الانوار المحمدیہ" لکھا ہے۔ واللہ اعلم۔ (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

شاہ صاحب کا تصانیف کی تعداد کے بارے میں مولانا رحیم بخش، ان کی ۴۴ ایسی کتابوں کے شمار کرانے کے بعد جو ان کے پیش نظر ہیں، لکھتے ہیں کہ شاہ صاحب کی اور بھی بہت سی کتابیں ہیں جو قدیم کتب خانوں میں موجود ہیں۔ [1]

مولانا محمد منظور نعمانی، ان کی ۴۶ کتابیں شمار کرانے کے بعد لکھتے ہیں" ان کے علاوہ آپ کی اور بہت سی تصانیف تھیں جن کے آج نام بھی ہم کو معلوم نہیں۔ آپ کے علمی سلسلے کے بعض ثقات آپ کی تصانیف سیکڑوں کے حساب سے بتاتے ہیں [2]

مولانا حافظ ابراہیم میر سیالکوٹی لکھتے ہیں کہ آپ کی تصانیف دو سو سے زیادہ ہیں [3]

حقیقت یہ ہے کہ شاہ صاحب کی تصانیف کی صحیح تعداد کی تعیین آسان نہیں۔ وقت گذرتا جاتا ہے اور ان کی تصانیف کے بارے میں نئی نئی معلومات سامنے آتی جا رہی ہیں۔ انڈیا آفس لائبریری کے دہلی کلیکشن کی اگر فہرست مرتب ہو جائے تو اغلب یہ ہے کہ اس میں شاہ صاحب کی اور بھی کچھ کتابیں دستیاب ہوں گی جیسا کہ شیخ محمد اکرام کے اشارات سے معلوم ہوتا ہے [4]

وہ کتابیں جو شاہ صاحب کی طرف غلط طور پر منسوب ہیں

شاہ صاحب کے بعض سوانح نگاروں نے بعض ان کتابوں کو بھی شاہ صاحب کی تصانیف شمار کیا ہے جو واقعتاً ان کی تصانیف نہیں۔ ایسی کتابیں حسب ذیل ہیں:۔

۱ ــــ ما یجب حفظہ للناظر، دو صفحات کا یہ رسالہ شاہ عبدالعزیز کا ہے۔ خود اس رسالے کے صفحہ اول میں ہے "وسند أحمد في الضعيف الذي يعبد فيها العرب من الحسن كما قال شيخنا الأجل

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) نسیم احمد فریدی نے اپنے مضمون "حضرت شاہ ابوسعید حسنی رائے بریلوی کے روابط حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اور ان کے خاندان کے ساتھ" میں حضرت سید ابوسعید حسنی کے نام "سید محمد نعمان کا ایک مکتوب ذکر کیا ہے اسی مکتوب میں شاہ ولی اللہ کے بارے میں ہے "تصانیف آنحضرت قریب بدو صد یا زیادہ در علم دینیہ از تفسیر و اصول و فقہ و کلام و حدیث مثل حجۃ اللہ البالغہ و ازالۃ الخفاء و [illegible] ..... [illegible]

سے یہ ذکر کرتے ہوئے کہ قاضی ابوبکر بن العربی قتل حسین میں یزید کو برحق سمجھتے تھے اور اس کی رد کرتے ہوئے شاہ صاحب ازالۃ الخفاء میں لکھتے ہیں: وکذا ابن عربی صاحب الفرقۃ [illegible] العربی [illegible] فی رسالۃ [illegible] القول المستحسن

ص ۱۰۹، ۱۱۰ مطبوعہ مطبع عزیز دکن، حیدرآباد۔ ۱۳۱۴ھ

(حاشیہ صفحہ ھذا) [1] حیات ولی ص ۵۸۱۔

[2] الفرقان ص ۳۸۸-۳۸۹۔ [3] تاریخ اہل حدیث ص ۱۶۷

[4] ماہنامہ ثقافت لاہور، جنوری ۱۹۶۵ء ص ۱۷۔

ولی اللہ الدھلوی المحدث" اور رسالہ کے آخر میں ہے "کتب ہذہ الاسطر الفقیر عبد العزیز الدھلوی"۔

۔ فیض عام ۔ یہ رسالہ شاہ عبد العزیزؒ کا ہے اور طبع ہو چکا ہے۔

۔ رسالہ نوادر ۔ یہ رسالہ شاہ صاحب کے نواسہ تاش محمد سعید تجمل کا ہے اور طبع ہو چکا ہے۔

۔ قول جلی ۔ یہ شاہ محمد عاشق کی تصنیف ہے۔ شاہ ولی اللہؒ نے خود لکھا ہے [1] کہ یہ ان کے

... ہی دور کی تالیف ہے۔

۔ تحفۃ الموحدین ۔۔۔ ۶۔ البلاغ المبین ۔۔۔ ۷۔ قرۃ العینین فی ابطال شہادۃ الحسینؓ ۔۔۔

۔ ... العالیہ فی مناقب المعاویہ ۔۔۔ ۹۔ قول سدید ۔۔۔ ۱۰۔ اشارۃ مستمرہ۔ [2]

... صاحب کی تصانیف کی ترتیب

شاہ صاحب کی تمام کتابوں کے بارے میں اس کی تعیین ممکن نہیں کہ ان کی کونسی کتاب کس سنہ کی تصنیف ہے۔ ان کی مصنفات کے زمانۂ تصنیف کی تعیین کے لئے سب سے زیادہ قابل اعتماد طریقے ... ہو سکتے ہیں۔

۱۔ خود شاہ صاحب کی تصریح۔

۲۔ وہ اسناد جو شاہ صاحب نے اپنے بعض شاگردوں کو دی ہیں اور جن میں سے بعض میں تاریخ ... درست بھی درج ہے اور اپنی بعض مصنفات کا ذکر بھی ہے۔

۳۔ ایک تصنیف میں دوسری تصنیف کا حوالہ۔

... صاحب کی تصنیفات کے چھ ادوار

چنانچہ انہی تین چیزوں کو بنیاد بنا کر راقم الحروف نے شاہ صاحب کی تصنیفات کے چھ ادوار مقرر کئے ہیں۔ [3]

۱۔ سفر حرمین سے قبل۔

۲۔ ۱۱۴۶ھ تک۔

---

[1] ... ص ۲۰۲ [2] نمبر ۵ تا ۱۰ کے جعلی ہونے کی تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیے "مجموعہ وصایا ...

... (ص ۲۳ - ۳۲)

[3] ... ادوار کوئی حقیقی ادوار نہیں، صرف سہولت کی خاطر مقرر کئے گئے ہیں اور ان کی بنیاد اس پر ہے کہ مذکورہ تینوں ... ذرائع میں سے جہاں کہیں متعین طور پر کوئی سنہ مل گیا اس پر ایک دور کو ختم کر دیا ہے۔ ان میں سے بیشتر ادوار کے صرف اختتام کا ذکر کیا گیا ہے اس لئے کہ ان کی ابتداء کی تعیین ممکن نہیں۔

۳ — ۱۱۴۸ھ تک

۴ — ۱۱۶۰ھ تک

۵ — ۱۱۶۲ھ تک

۶ — ۱۱۷۶ھ تک

پہلا دور، سفرِ حرمین سے قبل۔

سفرِ حرمین سے قبل زہراوین یعنی سورۂ بقرہ اور سورۂ آلِ عمران کے فارسی ترجمے کے سوا اور کسی تصنیف کا ثبوت نہیں ملتا۔ البتہ زہراوین کے بارے میں خود شاہ صاحب تحریر فرماتے ہیں کہ قرآن کریم کا کوئی مناسب ترجمہ مجھے نہ ملا تو

"عزم مصمم تالیف ترجمہ دیگر مصمم شد و مسودہ ترجمہ زہراوین بردوئے کار آمد بعد از آں سفرِ حرمین اتفاق افتاد و آں سلسلہ از ہم گسستہ شد۔" [1]

لیکن سفرِ حرمین سے واپسی کے بعد جب پورے قرآن کا فارسی ترجمہ فتح الرحمٰن کے نام سے ہو گیا تو زہراوین کی کوئی مستقل حیثیت نہ رہی۔

مولانا رحیم بخش دہلوی نے حیاتِ ولی کے حاشیہ میں جس فاضل ہم عصر کا نوٹ درج کیا ہے اور جس میں مسجد فتحپوری والے واقعہ کا ذکر ہے اسی نوٹ میں یہ بھی ہے کہ انھیں رکش سلانوں کو مشیعہ سرداروں نے بھی کہا ہے کہ وہ شاہ صاحب کو یا تو شہید کر ڈالیں یا شہرِ دہلی سے نکال دیں (ص ۳۴۹ و ص ۳۵۰) مسلمانوں کے سیاسی افکار ص ۲۶۳، مسلمانوں کا عروج و زوال ص ۳۷۰ میں بھی مسجد فتحپوری کے واقعہ کا ذکر ہے۔

اس عبارت کو سامنے رکھیں تو قدرتی طور پر سوال ذہن میں ابھرتا ہے کہ شیعہ سردار شاہ صاحب کے دشمن کیوں ہو گئے؟ کیا اس زمانے میں سفرِ حرمین سے قبل شاہ صاحب نے کوئی ایسی کتاب لکھ دی تھی جو ان کے معتقدات کے خلاف ہو؟ ایسی کتابیں صرف پانچ ہو سکتی ہیں۔

۱۔ ازالۃ الخفاء

۲۔ قرۃ العینین

---

[1] مقدمہ فتح الرحمٰن، ص ۱۔

۱۔ حضرت مجدد کے رسالہ ردِ روافض کی تعریب (المقدمۃ السنیۃ)

۲۔ رد گوہر مراد (بقول عبدالرحیم ضیاء) اور

۳۔ الحافضۃ لجملۃ الرافضۃ

ان میں سے ازالۃ اور قرۃ کے بارے میں ایسے قرائن موجود ہیں کہ یہ حرمین سے واپسی کے بعد کی تصانیف ہیں جیسا کہ آئندہ معلوم ہوگا۔

اور رسالہ ردِ روافض کی تعریب سنہ ۱۱۴۳ھ میں سفرِ حرمین کے دوران عمل میں آئی۔

اگر بعض ہم عصر کا یہ نوٹ قابلِ اعتبار ہو[1] اور یہ مخالفت کسی تصنیف ہی کی بنا پر ہو تو اس کا احتمال ہو سکتا ہے کہ مؤخر الذکر دونوں کام اس دور کے ہوں۔

دوسرا دور: سنہ ۱۱۴۶ھ تک۔

شاہ صاحب نے اپنے ایک شاگرد نور اللہ بڈھانوی کو بوم جمعہ ۲۶ رجادی الاخری سنہ ۱۱۴۶ھ کو ایک سند دی ہے جو المسوی مطبوعہ مکہ مکرمہ کے شروع میں بھی موجود ہے اور تفہیمات[2] میں بھی۔ اس سند میں شاہ صاحب لکھتے ہیں:-

"وأجزته أن يروي عني كتبي ورسائلي التي ألفتها في التصوف وغيره مما قرأ علي ككتاب فيوض الحرمين أو لم يقرأ"

اس سند میں مزید لکھتے ہیں۔

"وقد فصلنا الأسانيد في سائر رسائلنا فمن شاء معرفتها فليراجع إليها۔"

اس سے دو اہم باتیں ثابت ہوتی ہیں۔

۱۔ فیوض الحرمین یقیناً ۲۶ رجادی الاخری سنہ ۱۱۴۶ھ سے قبل کی تصنیف ہے۔ ہو سکتا ہے کہ اس کی تسوید حرمین میں قیام کے دوران ہو گئی ہو کیونکہ بقول شاہ عبدالعزیز[3] شاہ صاحب کی عادت یہ تھی کہ وہ

---

[1] ناقابلِ التفات ہونے کی سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ اس نوٹ میں یہ بھی ہے کہ قحبوری کے واقعہ کو جب شاہ صاحب کے خاندان کے لوگوں اور شاہ عبدالعزیز نے سنا تو بہت رنجیدہ ہوئے اور سب کا مشورہ ہوا کہ کچھ عرصہ کے لئے وطن کو چھوڑ دینا چاہیے اسی لئے شاہ صاحب حرمین روانہ ہوئے۔ سفرِ حرمین اس واقعہ کا نتیجہ ہے حالانکہ اس سے قطع نظر یہ سفر سنہ ۱۱۴۳ھ میں پیش آیا اور شاہ عبدالعزیز سنہ ۱۱۵۹ھ میں پیدا ہوئے ہیں۔ پس اس واقعہ کے وقت شاہ عبدالعزیز تھے کہاں کہ مشورہ میں شرکت کرتے۔

[2] ج ۱ ص ۱۱، ۱۲ [3] ملفوظات، ص ۴۲

اپنے واردات اور مکشوفات کو فوراً ہی لکھ لیا کرتے تھے، اور اسی احتمال کی بنا پر اس دور کو حرمین پہنچنے کے بعد سے شروع کیا گیا ہے۔

۲۔ کتبی و رسائلی التی الفتہا فی التصوف وغیرہ اور قد فصلنا الأسانید فی سائر رسائلنا کی عبارت سے ثابت ہوتا ہے کہ سنہ ۱۱۴۵ھ سے قبل شاہ صاحب تصوف اور اسانید وغیرہ سے متعلق متعدد کتابیں اور رسالے تحریر فرما چکے ہیں۔ اور ان میں استعمال کردہ جمع کے صیغوں سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ متعدد کتب و رسائل ہوں گے۔

شاہ صاحب کے ذخیرۂ تصانیف میں اسانید اور تصوف سے متعلق کتابیں حسب ذیل ہیں:۔

اسانید۔ القول الجمیل، انفاس العارفین، انسان العین فی مشائخ الحرمین، الانتباہ فی سلاسل اولیاء اللہ واسانید وارثی رسول اللہ اور الارشاد الی مہمات الاسناد۔

ان میں سے القول الجمیل سنہ ۱۱۴۵ھ سے قبل کی تصنیف ہے جیسا کہ آئندہ معلوم ہوگا۔ انفاس اور الانتباہ کے بارے میں یہ ثابت نہیں کہ وہ سنہ ۱۱۴۶ھ کے بعد ہی کی ہیں اور اتنا ثابت ہے کہ انفاس سنہ ۱۱۴۵ھ اور الانتباہ سنہ ۱۱۶۰ھ سے قبل کی ہیں، جیسا کہ آئندہ معلوم ہوگا، اس لئے یہ باقیماندہ کتابوں میں سے بعض کتابیں سنہ ۱۱۴۵ھ سے قبل کی ہو سکتی ہیں۔

تصوف۔ القول الجمیل، فیوض الحرمین، ہمعات، سطعات، لمحات، سطعات، الطاف القدس، الخیر الکثیر، ہوامع، مکتوب مدنی، البدور البازغہ، التفہیمات الالٰہیہ، کشف الغین، مکتوب المعارف اور شاید شفاء القلوب[1]۔

ان میں سے تفہیمات کسی ایک خاص زمانہ کی تصنیف نہیں بلکہ متفرق اوقات میں شاہ صاحب نے جو کچھ لکھا ہے ان کو اس میں جمع کر دیا گیا ہے، اور اگر یہ ایک وقت کی تصنیف بھی ہو تو چونکہ اس میں وہ سند بھی مذکور ہے جو شاہ صاحب نے سنہ ۱۱۶۰ھ میں حافظ عبد الرحمٰن تنوی کو دی ہے اس لئے یہ کتاب سنہ ۱۱۴۵ھ سے قبل کی یقیناً نہیں۔

ہمعات بھی سنہ ۱۱۴۵ھ کے بعد کی ہے جیسا کہ آئندہ معلوم ہوگا۔

القول الجمیل یقیناً سنہ ۱۱۴۵ھ سے قبل کی ہے اس لئے کہ فیوض الحرمین میں اس کے حوالے موجود ہیں[2]۔

---

[1] یہ کتاب راقم الحروف کی نظر سے نہیں گذری۔
[2] ص ۱۵، ۶۸ پر۔

اور ہمعات کے بارے میں معلوم ہو چکا کہ یہ سنہ ۱۱۴۳ھ سے قبل کی تصنیف ہے۔

باقی کتابوں میں سے کون کون سی کتابیں سنہ ۱۱۴۳ھ سے قبل کی ہو سکتی ہیں، اس کے بارے میں کوئی قطعی بات نہیں کہی جا سکتی۔ البتہ لمعات، الطاف القدس اور الخیر الکثیر کے بارے میں چونکہ اس کا ثبوت نہیں ملتا کہ یہ سنہ ۱۱۴۳ھ کے بعد کی ہیں اور اس کا ثبوت ملتا ہے کہ لمعات اور الطاف القدس سنہ ۱۱۴۳ھ ؟ اور الخیر الکثیر سنہ ۱۱۶۰ھ سے قبل کی تصانیف ہیں، جیسا کہ آئندہ معلوم ہوگا، اس لئے یہ تینوں یا باقیماندہ کتب تصوف میں سے تمام یا بعض ۱۱۴۳ھ سے قبل کی تصانیف ہو سکتی ہیں۔

ہوامع میں ہے (ترجمہ) "ہر چند اللہ جل شانہ کے کمال بے نہایت ہیں کہ جو شمار میں نہیں آ سکتے لیکن ان کے کلیات چار قسم میں منحصر ہیں، ایک تو کمال ابداع اور دوسرے کمال خلق، تیسرے کمال تدبیر، چوتھے کمال تدلی اور ان چاروں قسم کی شرح و تفصیل ہماری اور تصنیفات سے معلوم کرنی چاہئے۔" (ترجمہ اردو ہوامع ص ۳) معلوم ہوا کہ جن کتابوں میں ان چاروں کمالات کی تفصیل ہے وہ ہوامع پر مقدم ہیں۔

حجۃ کے بارے میں بعض ایسی باتیں ملتی ہیں جن سے شبہ ہوتا ہے کہ وہ بھی سنہ ۱۱۴۳ھ سے قبل کی ہو۔

شاہ صاحب القول الجمیل میں لکھتے ہیں "فمن شاء الترجیح فلیراجع الی ما ذکرتنا" یہ طرز تعبیر عموماً ان کتابوں کے لئے اختیار کیا جاتا ہے جو تصنیف ہو چکی ہوں۔ اس لئے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کچھ کتابیں القول الجمیل سے بھی پہلے تصنیف ہو چکی ہیں۔

مولانا خرم علی، مترجم القول الجمیل، اس موقع پر لکھتے ہیں "ف مصنف قدس سرہ نے حاشیہ منہیہ میں فرمایا ہے کہ اس مقدمہ کو ہم نے کتاب حجۃ اللہ البالغہ میں بتفصیل بیان کیا ہے جس کو شوق ہو وہ اس کتاب کو دیکھے۔" ۲

حاشیہ منہیہ سے شاہ صاحب کا تحریر کردہ القول الجمیل کا حاشیہ ہی مراد ہے۔ اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حجۃ بھی سنہ ۱۱۴۳ھ اور القول الجمیل سے پہلے کی تصنیف ہے۔ لیکن راقم الحروف کو اس میں شک ہے؟ اس لئے کہ شاہ صاحبؒ کے دل میں حجۃ کی تصنیف کا خیال غالباً سفر حرمین کے دوران پیدا ہوا ہے۔ حجۃ کے مقدمہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی تصنیف کا خیال دل میں آنے کے بعد بھی شاہ صاحب کافی عرصہ اس تردد میں رہے کہ اس جیسے عظیم الشان موضوع پر قلم اٹھائیں یا نہ اٹھائیں۔ اسی تردد کے زمانے میں

---

۱ ص ۹۰ - ۲ ص ۷۰ -

ایک روز عصر کی نماز کے بعد اللہ تعالیٰ کی طرف متوجہ ہو کر بیٹھے تھے کہ آپ پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی روح مبارک ظاہر ہوئی اور آپ کو کپڑے جیسی کسی چیز سے ڈھانپ لیا۔ اسی حالت میں شاہ صاحب کے دل میں یہ خیال آیا کہ یہ ایک خاص نوع سے دین کے بیان کی طرف اشارہ ہے [1]

شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ اس کے بعد مکہ کے قیام کے دوران ہی "میں نے امام حسنؓ اور امام حسینؓ کو خواب میں دیکھا گویا انھوں نے مجھے ایک قلم دیا اور فرمایا کہ یہ ہمارے نانا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قلم ہے" [2]

اس کے بعد بھی شاہ صاحب اس کی تصنیف کے سلسلہ میں پس و پیش میں مبتلا رہے۔ پس و پیش کی ایک وجہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "ثم یعوقنی أنی لا أجد عندی ولدی ولا أری من خلفی ومن بین یدی من أراجعه فی المشتبهات من العلماء المتقنین الثقات" [3] اس سے گمان ہوتا ہے کہ وہ اس وقت ہندوستان ہی میں ہیں، کیونکہ مکہ میں ان کے شیوخ اور بالخصوص شیخ ابوطاہر موجود تھے جن سے مشتبہات میں مراجعت کی جا سکتی تھی۔ اور شاہ صاحب کے دل و دماغ پر شیخ ابوطاہر کردی کا جو اثر تھا، ان کے بارے میں شاہ صاحب یہ خیال کبھی قائم نہ کر سکتے تھے کہ وہ بھی مشتبہات میں مراجعت کے قابل نہ تھے۔

بہرحال پس و پیش کا یہ سلسلہ جاری رہا یہاں تک کہ شاہ محمد عاشق کے بے انتہا اصرار پر شاہ صاحب نے اس کی تصنیف کا آغاز کیا۔ اور گمان غالب یہ ہے کہ ہندوستان ہی میں اس کی تصنیف کا آغاز ہوا جبکہ مکہ میں شیخ ابوطاہر کا ۴ رمضان ۱۱۴۵ھ کو انتقال ہو چکا تھا۔

شاہ صاحب ۱۴ رجب ۱۱۴۵ھ کو حرمین سے دلی واپس پہنچے ہیں۔ واپسی کے بعد ۲۶ جمادی الاولیٰ ۱۱۵۱ھ کو نور اللہ پھلتی کو جو سند دیتے ہیں اس میں فیوض کا ذکر ہے۔ گویا فیوض اس تاریخ سے اتنے قبل کی لکھی ہوئی ہے کہ یہ کتاب شاہ صاحب کے ایک شاگرد نے ان سے پڑھ لی۔ فیوض میں القول الجمیل کا حوالہ ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ القول الجمیل فیوض سے بھی پہلے کی ہے۔ اور بقول مولانا خرم علی حاشیہ ضمیمہ میں، جو القول الجمیل ہی کا حاشیہ معلوم ہوتا ہے، الحجۃ کا حوالہ موجود ہے۔ بظاہر یہ حاشیہ اسی وقت کا

---

[1] مقدمہ حجۃ، ص ۲ [2] ایضاً ص ۳، یہ خواب فیوض الحرمین میں زیادہ تفصیل کے ساتھ مذکور ہے۔ (ص ۲۱-۲۲)
[3] ایضاً ص ۳۔

[illegible] القول الجمیل لکھی جا رہی ہوگی۔ اور اس لحاظ سے حجۃ القول الجمیل سے بھی پہلے کی ہوگی۔ [illegible] سمجھ میں نہیں آتا کہ اتنے کم عرصہ میں خانگی مصروفیات، تدریسی مشاغل اور دیگر متعدد کتب و رسائل [illegible] کے ساتھ حجۃ جیسی عظیم الشان اور فکری و لسانی پختگی کی حامل کتاب، جس نے شاہ صاحب کو [illegible] تک تو اس تردد میں رکھا ہو کہ اسے شروع بھی کریں یا نہیں، ان کی تصنیفی زندگی کے ابتدائی [illegible] میں کیسے وجود میں آگئی۔

پھر اگر حجۃ سنہ ۱۱۳۵ھ سے قبل تصنیف ہوگئی ہوتی تو سنہ ۱۱۳۶ھ میں شاہ صاحب نے نور اللہ بڈھانوی کو [illegible] ہے اس میں اس کا ذکر ہوتا۔ کیونکہ یہ بات قرین قیاس نہیں کہ شاہ صاحب انھیں فیوض تو پڑھاتے [illegible] پڑھاتے۔

ہوسکتا ہے کہ حاشیہ منبہیہ سے مولانا خرم علی مراد القول الجمیل کا حاشیہ نہ ہو یا اگر القول الجمیل [illegible] حاشیہ مراد ہو تو شاہ صاحب نے اس حاشیہ کا اضافہ بعد میں کیا ہو۔ اگر حاشیہ منبہیہ اس وقت سامنے [illegible] اس کے بارے میں یہ بھی معلوم ہوتا کہ وہ القول الجمیل کے ساتھ ہی کا لکھا ہوا ہے تو حجۃ کے [illegible] سے قبل کی تصنیف ہونے میں تامل آسان نہ ہوتا۔

خلاصہ یہ ہوا کہ القول الجمیل اور فیوض الحرمین یقیناً سنہ ۱۱۳۵ھ سے قبل کی تصانیف ہیں، اور [illegible] کتابوں میں سے تمام یا بعض بھی سنہ ۱۱۳۵ھ سے قبل کی ہوسکتی ہیں۔

اسی سند میں کتبی و رسائلی التی ألفتها فی التصوف وغیرہ" میں "وغیرہ" کے لفظ سے [illegible] ہوتا ہے کہ تصوف کے علاوہ بعض دوسرے فنون کی کتابیں بھی شاہ صاحب سنہ ۱۱۳۵ھ سے قبل تصنیف [illegible] ہیں۔ ان فنون میں سے اسانید کی تصریح تو خود اسی سند میں آگے چل کر شاہ صاحب نے کردی۔ ہوسکتا [illegible] بعض اور دوسرے فنون کی کتابیں اور رسالے بھی اسی دور میں تصنیف ہوچکے ہوں۔

[illegible] دور، سنہ ۱۱۳۵ھ تک

شاہ صاحب کی تصانیف میں سے پانچ کتابیں ایسی ملتی ہیں جن کا سنہ ۱۱۳۵ھ سے قبل کی تصانیف [illegible] ثابت ہے۔

حجۃ، لمعات، الطاف القدس، انفاس اور ہمعات۔

ہمعات کے آخر میں سنہ اس کا سنہ تصنیف ۱۱۴۸ھ درج ہے۔ اگر یہ صحیح ہو تو اس میں

[illegible] ۱۳۵۔

انفاس کا حوالہ موجود ہے[1] جس سے ثابت ہوتا ہے کہ انفاس ہمعات سے پہلے کی ہے۔

انفاس میں فیوض کے علاوہ[2] لمعات اور الطاف القدس کے حوالے موجود ہیں جس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ دونوں کتابیں ۱۱۴۳ھ سے قبل کی تصانیف ہیں۔

ہمعات بھی[3]، بلکہ انفاس (اجزء[4]) میں بھی اشارۃً حجۃ کا حوالہ موجود ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حجۃ انفاس سے بھی پہلے کی ہے۔

(حجۃ کے بارے میں بہرحال اتنی بات معلوم ہو گئی کہ اگر وہ ۱۱۳۶ھ سے قبل کی نہیں تو ۱۱۴۳ھ سے قبل کی یقیناً ہے)۔

چوتھا دور۔ ۱۱۶۰ھ تک۔

اس دور میں دو کتابیں ایسی ملتی ہیں جن کے سنہ تصنیف کی صراحت خود شاہ صاحب نے کی ہے۔

۱۔ فتح الرحمٰن جس کے بارے میں شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ اس کی تکمیل اوائل شعبان ۱۱۵۱ھ میں ہوئی[5]۔

---

[1] ص ۹۰ پر۔ راقم الحروف کے سامنے شاہ ولی اللہ اکیڈمی حیدرآباد کا شائع کردہ ہمعات کا جو نسخہ ہے اس میں ص ۷۰ پر ہے "چنانچہ فی الجملہ بیان آں در الانتباہ فی سلاسل اولیاء اللہ کردہ شد"۔ مولانا نور الحق نے اس پر حاشیہ میں لکھا ہے "در نسخۂ مطبوعہ بجائے انفاس العارفین مذکور است و انظاہر است تحریف"۔ یعنی اس سے قبل کے مطبوعہ نسخہ میں انفاس العارفین کا حوالہ تھا جسے تحریف قرار دے کر مولانا نور الحق نے انفاس کی بجائے الانتباہ بنا دیا لیکن جیسا کہ معلوم ہو گا الانتباہ میں (ص ۹) پر خود ہمعات کا حوالہ موجود ہے جو اس امر کا ثبوت ہے کہ ہمعات الانتباہ سے قبل کی ہے۔ لہٰذا مطبوعہ نسخہ میں جو انفاس العارفین کا حوالہ ہے اسی کو صحیح قرار دیا جائے گا اور مولانا نور الحق کی تصحیح، تحریف قرار پائے گی۔

[2] ص ۵۹ پر۔ [3] ص ۹۶ [4] ص ۲۰۳

[5] شاہ صاحب فتح الرحمٰن کے مقدمہ میں لکھتے ہیں کہ ترجمہ کی ابتدا سفر حرمین سے قبل ہوئی۔ زہراوین کے ترجمہ تک تسوید ہوئی تھی کہ سفر حرمین کی وجہ سے سلسلہ منقطع ہو گیا۔ کئی سال بعد جب ایک شاگرد نے ترجمہ کے ساتھ قرآن پڑھنا شروع کیا تو شاہ صاحب نے دوبارہ ترجمہ کی تسوید شروع کر دی اور روزانہ جتنا پڑھا جاتا تھا، اتنا لکھتے گئے۔ ثلث قرآن کے ترجمہ تک نوبت پہنچی تھی کہ اس شاگرد کے سفر کی وجہ سے سلسلہ پھر منقطع ہو گیا۔ مدت کے بعد سلسلہ پھر شروع ہوا اور قرآن کے دو تہائی حصہ کا ترجمہ ہو گیا۔ اس مرحلہ پر چونکہ شاہ صاحب نے روز عید الاضحیٰ ۱۱۵۰ھ سے اس کی تبییض شروع کرا دی اور جب اتنے حصہ کی تبییض ہو گئی جس کی تسوید ہو چکی تھی تب دوتہائی قرآن تو پھر شاہ صاحب نے باقیماندہ حصہ کا ترجمہ بھی کر لیا اور اوائل شعبان ۱۱۵۱ھ میں اس کے مسودہ کی تکمیل ہوئی اور اوائل رمضان ۱۱۵۱ھ میں اس کی تبییض مکمل ہوئی۔ (باقی برصفحہ آئندہ)

۲ — (الف) قصیدہ اطیب النغم جس کے آخر میں ۲۳ ربیع الثانی [illegible]ھ درج ہے۔

مکتوبات[1] میں خواجہ محمد امین کے نام شاہ صاحب کا جو خط ہے اس میں بھی اطیب النغم مع شرح کا ذکر ہے۔ یہ خط [illegible]ھ میں لکھا گیا ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ قصیدہ اطیب النغم مع شرح [illegible]ھ[2] سے قبل تصنیف ہو چکا ہے۔

(ب) قصیدہ نعتیہ ہمزیہ، جس کے آخر میں [illegible]ھ درج ہے۔

شیخ محمد اکرام لکھتے ہیں کہ انڈیا آفس لائبریری کے ولی کلکشن میں شاہ ولی اللہ کی بعض کتابوں کے ایسے نسخے ہیں جن کی کتابت ان کی زندگی میں ہوئی تھی مثلاً الانصاف فی سبب الاختلاف مکتوبہ ۱۱۶۱ھ[3] (یا ۱۱۵۳ھ) کے مطابق ہے[4]۔ اس لئے اس حساب سے الانصاف ۱۱۵۳ھ سے قبل کی تصنیف ہے۔ (الانصاف حجۃ کے بعد کی تصنیف ہے کیونکہ حجۃ میں اس کا حوالہ ان الفاظ میں ہے: "فعرمت [illegible] کتاب سمیتہ غایۃ الانصاف فی بیان أسباب الاختلاف ... ثم أقرع على لبلی عن الحیّ[5]"

تفہیمات میں[6] ایک سند درج ہے جو شاہ صاحب نے پنجشنبہ ۲۹ رمضان [illegible]ھ کو حافظ عبد الرحمن کو دی ہے اس میں وہ لکھتے ہیں: "وسمع علی بعض مصنفاتی کفتح الرحمن فی ترجمۃ القرآن [illegible] الی الفوز والمسوی وغیر ذلک من رسائل کثیرۃ یعسر تعدادھا"

نیز اسی سند میں لکھتے ہیں: "وأسانید الطرق المشہورۃ وبعض أشغالہا وأذکارہا المذکورۃ فی کتاب الانتباہ فی سلاسل أهل الله من رسائلنا"

اس سے دو اہم باتیں معلوم ہوتی ہیں:

[illegible] (صفحہ گزشتہ) ۱۔ خواجہ محمد امین کشمیری کی درخواست پر [illegible]ھ سے اس کا باقاعدہ درس شروع ہوا۔ فتح الرحمن سفر حجاز سے قبل شروع ہو کر [illegible]ھ میں چار دفتروں میں مکمل ہوئی ہے — مولانا ابو الحسن علی ندوی رقمطراز ہیں: "شاہ صاحب نے قرآن مجید کے فارسی ترجمے کا کام جس نے فتح الرحمن کے نام سے تکمیل پائی حجاز سے واپسی [illegible] (تاریخ دعوت و عزیمت ۵/۳۲) بلکہ سفر حجاز سے واپسی کے بھی چار پانچ سال بعد (ایضاً حاشیہ) — [illegible] خیال درست نہیں خود موصوف نے حاشیہ میں ص ۳۲ سطر ۵، ۶ اور ص ۳۹ سطر ۱۱، ۱۲، ۱۸، ۱۹ میں تحریر فرمایا ہے اس سے بھی اس کی تردید ہوتی ہے۔

(صفحہ ہذا) [1] مکتوبات (فضائل بخاری و ابن تیمیہ) ص ۲۹ — [2] ماہنامہ ثقافت [illegible] ۱۹۶۷ء ص ۷۱ — [3] تقویم۔ اگر اس مخطوطہ پر کاتب کے ہاتھ سے ۱۷۴۱ لکھا ہوا ہے تو قابل غور ہے کیونکہ اس دور میں سنہ عیسوی لکھنے کا رواج نہ تھا خود شاہ صاحب نے بھی عیسوی سنہ کہیں نہیں لکھا۔

[4] حجۃ ج ۱ ص ۱۹۱ — [5] حجۃ ج ۱ ص ۲۳۶۔

فتح الرحمٰن اور حجۃ کے علاوہ، جن کا حال گذر چکا، مسوی اور الانتباہ فی سلاسل اہل اللہ (والانتباہ فی سلاسل اولیاء اللہ) یقیناً سنہ ۱۱۶۰ھ سے قبل کی تصانیف ہیں[1]

صاحب القول المستحسن، احسن الزماں خاں لکھتے ہیں[2] کہ الانتباہ ۱۹ جمادی الاولیٰ سنہ ۱۱۵۳ھ کو تمام ہوئی۔ شاہ ولی اللہ نے اس کے تمام کی یہی تاریخ لکھی ہے۔ الانتباہ کا جو نسخہ مطبوعہ آرمی برقی پریس دہلی میرے سامنے ہے اس کے آخر میں کوئی تاریخ نہیں حسن الزماں خاں کے سامنے کوئی قلمی یا مطبوعہ نسخہ ایسا ہوگا جس میں یہ تاریخ درج ہو۔

۲۔ سنہ ۱۱۶۰ھ تک شاہ صاحبؒ اتنے رسائل لکھ چکے ہیں جن کا شمار آسان نہیں۔

وہ کون کون سے رسائل ہو سکتے ہیں اس کی تعیین کا سب سے اہم قرینہ یہ ہے کہ فتح الرحمٰن، حجۃ، المسوی اور الانتباہ میں کن کن کتابوں کے حوالے موجود ہیں اور جن کتابوں کے حوالے ان میں موجود ہیں ان میں مزید کن کن کتابوں کے حوالے مذکور ہیں۔

المسوی میں شاہ صاحب لکھتے ہیں:۔

"وقد ذکرنا سیرۃ الخلفاء الأربعۃ جمیعاً مفصلۃ محققۃ فی سائر تصانیفنا"[3]

"سائر تصانیف" دو ہی ہو سکتی ہیں، قرۃ العینین اور ازالۃ الخفاء لیکن چونکہ ازالہ میں خود المسوی کا حوالہ موجود ہے[4] اس لئے صرف قرۃ رہ جاتی ہے جسے المسوی سے پہلے کی تصنیف قرار دیا جائے، اس لئے بظاہر قرۃ سنہ ۱۱۶۰ھ سے قبل کی تصنیف معلوم ہوتی ہے (لیکن حسن الزماں خاں لکھتے ہیں کہ

"وانما ارتکب الاتکاء فی اخرھم بعد ورود المؤلف قدس سرہ المشرف بدھلی و ظھور امرہ وکان ورودہ سنۃ اثنتین وستین ومائۃ والف"[5]

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قرۃ سنہ ۱۱۶۲ھ کے بعد کی تصنیف ہے۔ واللہ اعلم)

اور اگر قرۃ کو سنہ ۱۱۶۰ھ سے قبل کی تصنیف مان لیا جائے تو الفوز الکبیر خود بخود اس سے قبل کی تصنیف

---

[1] حاشیہ فہرست کتب خانہ رامپور مرتبہ حکیم اجمل خاں کے صفحہ ۱۱۳ پر المسوی کا سن تصنیف ۱۱۶۰ھ لکھا ہے۔ اس کے قلمی نسخہ کا نمبر ۲۷۵ ہے۔ اگر یہ سن تصنیف اس کتاب پر اس طرح لکھا ہوا ہے گویا شاہ صاحب نے لکھا ہو تو کاتب یا ناسخ کے سنین میں سے کوئی ایک سن یقیناً غلط ہوگا۔

[2] القول المستحسن۔ ج ۱ ص ۱۰۸، ۱۰۹۔

[3] ج ۲ ص ۳۰۷

[4] ج ۲ ص ۹۹۔

[5] القول المستحسن۔ ج ۱ ص ۱۰۸، ۱۰۹۔

ہمائی ہے۔ اس لئے کہ شاہ صاحب نے اپنے ایک مکتوب میں شاہ محمد عاشقؒ کو لکھا ہے کہ ہم ان دنوں قرة العینین لکھ رہے ہیں جس کے تخمیناً دس کراسوں میں سے پانچ کراسے لکھے جا چکے ہیں اور اسی خط میں ہے کہ عبدالرحمٰن ... الفوز الکبیر کا کچھ حصہ پڑھا اور اسی طرح پڑھتا رہا تو ان شاء اللہ کتاب پوری ہو جائے گی۔[1]

معلوم ہوا کہ قرة العینین زیر تصنیف ہے کہ الفوز الکبیر لکھی جا چکی ہے۔ اور اگر الفوز الکبیر سنہ ۱۱۶۰ھ سے پہلے کی تصنیف ہو تو تاویل الاحادیث اس سے بھی پہلے کی کتاب ہوگی کیونکہ الفوز الکبیر[2] میں فتح الرحمٰن کے ساتھ تاویل الاحادیث کے تصنیف کئے جا چکنے کا ذکر کیا ہے۔[3]

چونکہ فتح الرحمٰن سنہ ۱۱۵۱ھ میں مکمل ہوئی ہے اور اس کا حوالہ الفوز الکبیر میں ایسے الفاظ میں ہے جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ مکمل ہو چکی ہے اس لئے الفوز الکبیر کو سنہ ۱۱۵۱ھ کے بعد کی تصنیف ہونا چاہیے۔ گویا الفوز الکبیر سنہ ۱۱۵۱ھ اور سنہ ۱۱۶۰ھ کے درمیان کی ہے۔

الانتباہ میں، القول الجمیل[4]، فیوض الحرمین[5]، ہمعات[6] اور انفاس العارفین[7] کے حوالے موجود ہیں اور ان میں سے ہر کتاب کے بارے میں لکھا جا چکا ہے کہ یہ سابق ادوار کی تصانیف ہیں۔

الخیر الکثیر بھی ان تصانیف میں سے شمار کیا جائے گا جو سنہ ۱۱۶۰ھ کے آخر تک تصنیف ہو چکی ہیں۔ اس لئے کہ شاہ محمد عاشق نے سنہ ۱۱۶۰ھ میں شاہ صاحب کی کتب تصوف کا ایک مجموعہ تیار کرنے کی کوشش کی ہے اور اس مجموعہ کا ایک جزء الخیر الکثیر ہے جس کی تبییض کر کے شاہ محمد عاشق نے سنہ ۱۱۶۰ھ میں شاہ صاحب کے سامنے پیش کیا ہے اور شاہ صاحب کی خوشنودی حاصل کی ہے۔[8]

خلاصہ یہ ہے کہ سنہ ۱۱۶۰ھ تک جو کتب و رسائل یقیناً یا غالباً تصنیف ہو چکے ہیں وہ حسب ذیل ہیں۔

(۱) فتح الرحمٰن۔ (۲) الانصاف۔ (۳) قصیدۂ اطیب النغم مع قصیدہ نعتیہ ہمزیہ۔

---

[1] مکتوبات ولی۔ ص ۵۳۲-۵۳۳۔ [2] ص ۲۰

[3] مولانا غلام مصطفےٰ قاسمی نے اس قیاس کی بنا پر کہ قرآن مجید کے ترجمہ کے وقت قرآنی مطالب پر غور و خوض کرتے ہوئے قصص انبیاء کے سلسلہ میں آپ پر جن علوم اور اسرار کا انکشاف ہو گیا آپ ان کو قلمبند فرماتے گئے، اور ترجمہ قرآن چونکہ سنہ ۱۱۵۱ھ میں مکمل ہوا ہے اس لئے مولانا قاسمی تاویل الاحادیث کو بھی سنہ ۱۱۵۱ھ سے قبل کی تصنیف قرار دیتے ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ ان کا یہ خیال درست ہو۔ (الرحیم فروری سنہ ۱۹۶۶ء ص ۵۸۱)

[4] ص ۵۔ [5] ص ۴۔

[6] ایضاً [7] ص ۱۰۔

[8] مقدمہ الخیر الکثیر مطبوعہ مجلس علمی ڈابھیل۔ از شاہ محمد عاشق۔

(۴) المسوی۔ (۵) الانتباہ۔ (۶) الخیر الکثیر۔ (۷) تاویل الاحادیث۔ (۸) الفوز الکبیر (۹) قرۃ العینین۔

پانچواں دور۔ ۱۱۶۲ھ تک

المسوی مطبوعہ مکہ مکرمہ کے شروع میں شاہ صاحب کا ایک اجازت نامہ ہے جو انھوں نے مولانا جار اللہ بن عبد الرحیم کو دیا ہے۔ یہ اجازت نامہ ۲۱ محرم ۱۱۶۲ھ بروز جمعہ لکھا گیا ہے۔ اس میں شاہ صاحب نے وہ کتابیں لکھی ہیں جو مولانا جار اللہ نے ان سے پڑھیں۔ ان کتابوں میں شاہ صاحب نے اپنی حسب ذیل تصانیف کا ذکر بھی کیا ہے۔

(۱) المسوی۔ (۲) حجۃ۔ (۳) الانصاف۔ (۴) عقد الجید۔ (۵) القول الجمیل۔ (۶) مسلسلات (۷) النخبۃ فی سلسلۃ الصحبۃ۔ (۸) الفوز الکبیر۔

اور ان کتابوں کی صراحت کے ساتھ ساتھ یہ بھی تحریر فرمایا ہے کہ "وغیر ذالک من کتبی و رسائلی" ان میں سے القول الجمیل، المسوی، حجۃ اور الانصاف کے بارے میں معلوم ہو چکا کہ یہ سابق ادوار کی تصانیف ہیں۔ ان کے علاوہ باقی کتابوں کے بارے میں یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ یہ ۱۱۶۲ھ کے اواخر تک تصنیف ہو چکی تھیں اگرچہ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ ۱۱۶۰ھ سے بعد کی تصانیف ہیں۔

صرف میر بھی اسی دور کی کتاب ہے کیونکہ اسے شاہ صاحب نے شاہ عبد العزیز کے لئے نظم کیا ہے جو ۱۱۵۹ھ میں پیدا ہوئے ہیں۔ اغلب یہ ہے کہ اسے ۱۱۶۵ھ کے قریب قریب نظم کیا ہوگا کیونکہ اپنی عمر کے لحاظ سے اسی وقت شاہ عبد العزیز صرف میر پڑھنے کے قابل ہوں گے۔

ان میں سے مسلسلات[1] میں شاہ صاحبؒ لکھتے ہیں:۔

قال الفقیر ولی اللہ عفی عنہ ولہ تصانیف فی فنون الحدیث۔۔۔۔ الخ

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ فنون حدیث سے متعلق متعدد کتابیں بھی ۱۱۶۲ھ کے آخر تک تصنیف ہو چکی تھیں۔

شاہ صاحب کی فنون حدیث سے متعلق کتابیں حسب ذیل ہیں:۔

(۱) المسوی۔ (۲) المصفیٰ۔ (۳) اربعون حدیثاً۔ (۴) الدر الثمین۔ (۵) النوادر۔ (۶) الفضل المبین۔ (۷) الارشاد۔ (۸) شرح تراجم بعض ابواب بخاری۔

---

[1] ص ۸۔

(۹) الانتباہ فی سلاسل اولیاء اللہ واسانید وارثی رسول اللہ۔

ان میں سے المسوی اور الانتباہ چوتھے دور کی تصانیف ہیں۔ اس لئے ان کے علاوہ باقی کتابوں میں سے تمام یا بعض کتابیں اس پانچویں دور کی ہوئیں۔ "دو تصانیف" میں جمع کا صیغہ بتاتا ہے کہ ان میں سے کم از کم تین کتابیں سنہ ۱۱۵۹ھ کے آواخر تک ضرور ہو چکی تھیں۔

چھٹا دور۔ سنہ ۱۱۷۶ھ تک

المصفّٰی کے بارے میں گمان غالب یہ ہے کہ یہ اسی دور کی تصنیف ہے۔ کیونکہ اس کی جلد ثانی کے آخر میں شاہ محمد عاشق کی جو تحریر ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی تسوید شاہ صاحب نے کر لی تھی لیکن دوسرے اشغال کی وجہ سے اس کی ترتیب و تبییض کی نوبت نہ آئی تھی کہ شاہ صاحب کا انتقال ہو گیا اس کی ترتیب و تہذیب و تبییض شاہ صاحب کے دو عزیز شاگردوں، شاہ محمد عاشق اور خواجہ محمد امین کشمیری کے ہاتھوں سنہ ۱۱۷۰ھ میں ہوئی۔

اس کا ثبوت موجود ہے کہ المسوی، المصفّٰی سے پہلے کی تصنیف ہے اس لئے کہ المسوی میں شاہ صاحب لکھتے ہیں:-

وقد تأكد العزم مني أن أشرحه أيضا بالفارسية"

المصفّٰی میں شاہ صاحب لکھتے ہیں:-

"در مصنفات فقیر کہ سوائے شرح موطا است ذکر مناقب و سیر این بزرگان و سائر صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین خصوصاً در کتاب ازالۃ الخفاء عن خلافۃ الخلفاء بشرح و بسط تمام مسطور و مذکور شدہ"۔ ؎

؎ ... میں سے مطبوعہ مکہ مکرمہ۔

؎ مولانا غلام مصطفٰی قاسمی مقدمہ مصفّٰی کی یہ عبارت "بالجملہ ملاحظہ ایں امور شوق روایت موطا و لاء شرح آں ثانیاً پیدا کرد" نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ اس عبارت سے اتنا معلوم ہوتا ہے کہ حرمین سے واپسی کے بعد آپ نے یہ شرح (یعنی مصفّٰی) لکھنا شروع فرمائی۔ مزید لکھتے ہیں کہ قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ جیسے ہی شاہ صاحب حرمین سے واپس تشریف لائے اور کتب حدیث میں سے موطا کی طرف آپ نے زیادہ توجہ فرمائی تو آپ نے اس کی شرح (یعنی مصفّٰی) لکھنا بھی شروع کر دی۔ (الرحیم فروری سنہ ۱۹۶۶ء ص ۵۸۶، ۵۸۷)

(باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

ایسی کتاب جس کی یہ خصوصیت ہو ازالہ کے علاوہ قرۃ العینین ہی ہو سکتی ہے اور قرۃ کے بارے میں ذکر کیا جا چکا کہ چوتھے دور کی تصنیف معلوم ہوتی ہے اس لئے گمان غالب یہ ہے کہ صرف ازالہ ہی اس دور کی کتاب ہے۔ واللہ أعلم۔

(بقیہ از صفحۂ گزشتہ) مولانا کا خیال اس حد تک درست ہے کہ حرمین سے واپسی کے بعد شاہ صاحب نے موطا کی شرح لکھی، لیکن "شوق روایت موطا اولاً و شرح آں ثانیاً پیدا گردید" کی عبارت اس مقصود کو ثابت کرنے کیلئے کافی نہیں کہ شاہ صاحب نے بہت سے کتب و رسائل کے ساتھ ساتھ جن کا ذکر گذر چکا سفر حرمین سے واپس آ کر فوراً بعد ہی شرح موطا بھی شروع کر دی ہو۔ اور اگر فوراً شروع کر بھی دی ہو تو یہ شوق المسوی سے بھی پورا ہو سکتا تھا۔

مولانا قاسمی، المسوی کے بارے میں، اس وجہ سے کہ اس کی حیثیت المصفی کے مقابلہ میں مختصر نوٹس کی ہے، لکھتے ہیں کہ "اس کی تدوین تو مصفی کے ساتھ ہی ہوگی لیکن ترتیب اور تکمیل میں یہ مصفی سے مقدم ہے" (الرحیم اپریل ۱۹۶۳ء ص ۲۰) یہ بھی محض خیال ہے جس کے ثبوت کے لئے کوئی دلیل موجود نہیں۔ اس کے مقابلے میں المسوی کے مقدمہ کی عبارت "وقد کان أکبر العزم منی أن أشرحه أیضاً بالفارسیة" اس بات کا کافی قرینہ ہے کہ المسوی تصنیف میں بھی المصفی سے مقدم ہے۔

اور المسوی کا حال بھی یہی ہے کہ نہ ۱۱۵۹ھ کی سند میں اس کا ذکر ہے اور نہ ۱۱۶۰ھ تک اس کی تصنیف کا ثبوت ملتا ہے۔ سب سے پہلا ثبوت اس سند سے ملتا ہے جو شاہ صاحب نے ۱۱۶۰ھ میں حافظ نظام الدین کو دی ہے۔ گویا المسوی خود بظاہر سفر حرمین سے واپسی کے کئی سال بعد کی ہے۔

اگر شاہ صاحب نے المصفی سفر حرمین کے فوراً بعد شروع کی ہو تو پھر یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ ان کی یہ تصنیف اتنے طویل عرصہ میں تکمیل کو پہنچی ہو کہ اس کی ترتیب و تبییض تک ان کی زندگی میں نہ ہو سکی حالانکہ سفر حرمین سے واپسی کے بعد شاہ صاحب تیس سال سے زائد عرصہ تک بقید حیات رہے ہیں اور حجۃ جیسی اہم تصنیف میں بھی زیادہ سے زیادہ تین سال (۱۱۳۵ تا ۱۱۴۸ھ) کا عرصہ صرف ہوا ہے کسی اور تصنیف کے بارے میں بھی اس کا ثبوت نہیں کہ اس نے اتنا طویل عرصہ لیا ہو۔ اور شاہ صاحب جیسے زود نویس سے یہ بعید بھی ہے کہ وہ کسی کام کو اتنے طویل عرصہ تک زیر تصنیف رکھیں۔

اور اگر یہ کہا جائے کہ المصفی سفر حرمین کے بعد شروع ہو کر مکمل تو جلد ہو گئی تھی لیکن اس کی ترتیب و تبییض کی نوبت شاہ صاحب کی زندگی کے بعد آئی تو یہ بھی بعید از قیاس ہے کیونکہ کسی کتاب کے بارے میں بھی یہ ثبوت نہیں ملتا جو اتنے طویل عرصہ تک ترتیب و تبییض کے بغیر پڑی رہی ہو۔

مزید یہ کہ المصفی میں (ج ۲ ص ۳۰۰) میں ازالہ کا حوالہ موجود ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ ازالہ مصفی سے پہلے تصنیف ہو چکی ہے۔ اور ازالہ (ج ۲ ص ۹۹) میں المسوی کا حوالہ موجود ہے۔ لکھتے ہیں "قد شرحنا هذا الكتاب (یعنی کتاب عمر فی الصید قتل الإقوم) في المسوى شرح الموطأ على المذهبين مذهب أبي حنيفة ومذهب الشافعي" (باقی برصفحۂ آئندہ)

وصیت نامہ (المقالة الوصیة) کو بھی آخری دور کی تصنیف ہونا چاہئے جیسا کہ نام کا تقاضا ہے۔ شاہ صاحب کی باقی کتابوں کے بارے میں راقم الحروف کو کوئی ثبوت نہیں ملا۔ ان میں سے کونسی تصنیف کس دور کی ہے۔

(بقیہ از صفحہ گذشتہ) اس سے ثابت ہوتا ہے کہ المسوی، ازالۃ سے پہلے کی تصنیف ہے اور اس سے یہ معلوم ہوا ہے کہ المسوی، المصفی سے اتنے پہلے کی تصنیف ہے کہ ان دونوں کے درمیان ازالہ جیسی کتاب وجود میں آچکی ہے۔

بلاشبہ المسوی میں بھی یہ عبارت ہے کہ "وقد ذکرنا سیرة الخلفاء الأربعة منقحة عن بدع في سائر تصانیفنا" (ج ۲ ص ۲۰۰) لیکن جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا ہے یہ عبارت قرۃ سے متعلق ہے ازالہ سے متعلق نہیں اور ازالہ سے متعلق ہو بھی کیسے سکتی ہے جبکہ ازالہ میں خود المسوی کا حوالہ موجود ہے جو ازالہ کے آخری کی دلیل ہے۔
بہرحال راقم الحروف کا خیال ہے کہ المصفی شاہ صاحب کی آخری تصانیف میں سے ہے۔ واللہ اعلم۔

ترتیب تصانیف کا خلاصہ

شاہ صاحب کی تصانیف کی ترتیب کے سلسلے میں جو کچھ لکھا گیا اس کا خلاصہ حسب ذیل ہے:

پہلا دور سفر حرمین سے قبل۔ اس دور میں زہراوین یعنی سورۂ بقرہ اور سورۂ آل عمران کے فارسی ترجمہ کے سوا اور کسی تصنیف کا ثبوت نہیں ملتا۔ لیکن جب بعد میں "فتح الرحمٰن" کے نام سے قرآن کریم کا مکمل ترجمہ ہو گیا تو زہراوین کے ترجمہ کی کوئی مستقل حیثیت نہ رہی۔

دوسرا دور ۱۱۴۶ھ تک۔ القول الجمیل، فیوض الحرمین، تعریب رسالہ رد روافض۔

تیسرا دور ۱۱۵۳ھ تک۔ حجۃ اللہ البالغہ، لمعات، الطاف القدس، انفاس العارفین اور ہمعات۔

چوتھا دور ۱۱۶۰ھ تک۔ فتح الرحمٰن، الانصاف، قصیدہ اطیب النغم مع قصیدہ ہمزیہ، تاویل الاحادیث، الفوز الکبیر، قرۃ العینین، المسوّیٰ، الانتباہ اور الخیر الکثیر۔

پانچواں دور ۱۱۷۰ھ تک۔ عقد الجید، مسلسلات، التفہیمات، البدور البازغہ (؟) — عقد الجید، مسلسلات، النبذۃ فی سلسلۃ الصحبۃ اور صرف میر۔

چھٹا دور ۱۱۷۶ھ تک۔ ازالۃ الخفاء، المصفّٰی، المقالۃ الوضیۃ۔

حاصل یہ ہے کہ شاہ صاحب کی تصانیف میں سے مذکورہ چوبیس کتابیں ایسی ہیں جن میں سے اکثر کے بارے میں یقینی اور بعض کے بارے میں گمان غالب کے طور پر کہا جا سکتا ہے کہ فلاں سنہ تک تصنیف ہو چکی تھیں۔ اور اس طرح شاہ صاحب کی اہم ترین تصانیف میں سے ہر ایک کا زمانۂ تصنیف کسی درجہ میں متعین ہو جاتا ہے۔

ان کے علاوہ ردّ گوہر مراد اور التحافہ لملک الرافضہ کے بارے میں خفیف سا شبہ ہوتا ہے کہ شاید یہ دور اول کی تصانیف ہوں۔

حسب ذیل کتابوں کے بارے میں شاہ صاحب کے کلام میں ایسے اشارات ملتے ہیں کہ شاید یہ تمام کتابیں یا ان میں سے بعض دوسرے دور تک کی تصانیف ہوں:

الارشاد، لمعات، سطعات، ہوامع، مکتوب مدنی، البدور البازغہ، کشف الغین،
شفاء القلوب اور مکتوب المعارف، نیز بعض دوسرے فنون کی کتابیں جن کے ناموں کی تعیین کا
کوئی قرینہ نہیں۔

انہی اشارات کی بنیاد پر اس کا بھی امکان ہے کہ لمعات، الطاف القدس، انفاس اور
الانتباہ بھی بعد کے ادوار کے بجائے دوسرے دور ہی کی تصانیف ہوں۔

حسب ذیل پانچ کتابوں کے بارے میں شبہ ہوتا ہے کہ شاید یہ دورِ پنجم تک کی ہوں:
اربعون حدیثا، الدر الثمین، النوادر، الفضل المبین اور شرح تراجم۔

باقی کتابوں کے بارے میں یقین تو کیا شبہ کے طور پر بھی نہیں معلوم ہوتا کہ وہ کس دور کی
تصانیف ہیں۔ واللہ اعلم

فصل ۴

اصولِ فقہ اور اس کی تدوین کی مختصر تاریخ

احکامِ شرعیہ اسلامی شریعت کی بنیاد قرآن و سنت پر ہے۔ قرآن پر اس لئے کہ وہ خدا کا کلام ہے اور سنت پر اس لئے کہ وہ قرآن کا بیان ہے۔

امتِ مسلمہ کا عقیدہ ہے کہ احکامِ شرعیہ مصالح اور علل پر مبنی ہیں اس لئے کتاب و سنت سے ایک تیسری اصل متفرع ہوئی جسے قیاس کہا جاتا ہے۔ شارع نے اگر کسی حکم کی کوئی علت بیان کر دی ہے، یا شارع کے کلام سے اجتہاد کے ذریعے کوئی علت مستنبط ہوتی ہے تو اس علت میں اشتراک کی وجہ سے ان امور کو جو نص سے ثابت نہیں یعنی غیر منصوص ہیں، ان احکام کے ساتھ ملحق کر دیا جاتا ہے جو نص سے ثابت ہیں اور منصوص کہلاتے ہیں، اسی کو قیاس کہتے ہیں۔

مسلمانوں کے سوادِ اعظم کے نزدیک یہ بھی مسلم ہے کہ امتِ مسلمہ کے تمام مجتہدین اگر کتاب، سنت یا قیاس سے مستنبط حکم پر متفق ہو جائیں تو وہ خطا سے محفوظ ہوتے ہیں، اس طرح ایک چوتھی اصل پیدا ہوئی جسے اجماع کہا جاتا ہے اور یہ قیاس سے زیادہ قوی اصل ہے۔ اس طرح ادلۂ احکام چار ہوئے، کتاب، سنت، اجماع، اور قیاس۔

ادلۂ احکام ہونے کی حیثیت سے ان چاروں پر امت کے سوادِ اعظم کا اتفاق ہے [1]

---

[1] خضری، اصول فقہ ص ۳۔ ان چاروں ادلہ کا مرجع درحقیقت صرف دو ادلہ ہیں، کتاب اور سنت۔ اجماع اور قیاس انہی دو سے متفرع ہیں۔ اجماع کے مواقع تمام تر اور قیاس کے مواقع بیشتر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد پیش آئے۔ ان چاروں ادلہ کے علاوہ بعض ایسے ادلہ بھی ہیں جن پر تمام ائمہ مجتہدین کا اتفاق نہیں، مثلاً احناف کے نزدیک استحسان، مالکیہ کے نزدیک مصالح مرسلہ اور شوافع کے نزدیک استصحاب۔

انہی ادلہ احکام کو ادلۂ تفصیلیہ کہا جاتا ہے[1]۔

اصولِ فقہ کی تعریف

اصول الفقہ کی تعریف دو طرح پر کی جاتی ہے۔ ایک اس اعتبار سے کہ یہ مرکب اضافی ہے۔ دوسرے اس اعتبار سے کہ یہ ایک مخصوص علم کا لقب ہے۔

مرکب اضافی ہونے کے اعتبار سے اس کی تعریف کا سمجھنا اس پر موقوف ہے کہ پہلے مضاف اور مضاف الیہ کی تعریف کو سمجھ لیا جائے، چنانچہ:

اصول، اصل کی جمع ہے۔ اصل کے لغوی معنی ہیں: ما یبتنی علیہ غیرہ (جس پر غیر کی بنا ہو) اور اصطلاحی طور پر راجح، مستصحب، قاعدہ کلیہ اور دلیل کو اصل کہتے ہیں[2]۔ لیکن اس موقع پر اصل عموماً دلیل کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے۔

فقہ کے لغوی معنی ہیں فہم اور اصطلاحی طور پر فقہ کی تعریف اس طرح کی جاتی ہے:

"الفقه: العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية بالاستدلال"[3]

گویا اضافی اعتبار سے فقہ کے اصول وہی ہوں گے جنہیں ادلۂ تفصیلیہ کہا جاتا ہے یعنی کتاب، سنت، اجماع اور قیاس۔

لقبی اعتبار سے ان قواعد یا ادلہ کو اصول الفقہ کہا جاتا ہے جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ادلۂ تفصیلیہ سے شرعی فرعی احکام کس طرح مستنبط ہوتے ہیں۔

علامہ ابن حاجب اضافی اور لقبی دونوں تعریفات کے بارے میں لکھتے ہیں:

"أما حده لقبا فالعلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية، وأما حده مضافا فالأصول الأدلة والفقه العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية بالاستدلال"[4]

---

[1] مختصر ابن حاجب ج ۱ ص ۱۸، مسلم مع فواتح ج ۱ ص ۹، المنار مع کشف ج ۱ ص ۶ و مستفاد
[2] مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت ج ۱ ص ۸
[3] مختصر ابن حاجب ج ۱ ص ۱۸
[4] ایضاً

صاحب مسلم اصول فقہ کی بھی تعریف اس طرح کرتے ہیں کہ:۔

"هو العلم بأدلة إجمالية للفقه يحتاج إليها عن تطبيق الأدلة التفصيلية على أحكامها"[1]

خلاصہ یہ ہے کہ اضافی اعتبار سے ادلہ تفصیلیہ کو اور لقبی اعتبار سے ادلۂ اجمالیہ کو اصول کہتے ہیں۔ تفصیلی اور اجمالی ادلہ کے فرق اور ان سے ثبوت حکم کو اس مثال سے سمجھا جا سکتا ہے کہ وجوب صلوٰۃ کے لئے تفصیلی دلیل ہے اللہ تعالیٰ کا قول "أقيموا الصلوة" اور اس دلیل سے وجوب صلوٰۃ کا حکم ثابت کرنے کے لئے اجمالی دلیل یا اصول فقہ کا قاعدہ ہے "الأمر للوجوب"۔

اصولِ فقہ کا نشو و ارتقاء

اسلامی تشریع کے بنیادی مآخذ قرآن و سنت ہیں۔ ان کی زبان عربی ہے۔ صحابہؓ اور تابعینؒ کی زبان بھی عربی تھی وہ اسباب نزول سے بھی واقف تھے۔ انھیں اسانید حدیث پر غور کرنے کی بھی زیادہ ضرورت نہ تھی۔ کیونکہ

---

[1] مسلم حوالہ سابقہ۔ اصول فقہ کی تعریف کرتے ہوئے انسائیکلو پیڈیا آف اسلام کا مضمون نگار شاخت لکھتا ہے:

"IN THE CLASSIFICATION OF MUSLIM SCIENCES THE USUL-AL-FIKH ARE GENERALLY DEFINED AS THE METHODOLOGY OF MUSLIM JURISPRUDENCE AS THE SCIENCE OF THE PROOFS WHICH LED TO ESTABLISHMENT OF LEGAL STANDARDS (VOL IV P. 1055)

[2] ابو زہرہ، اصول فقہ ص ۷۔

واضح رہے کہ اصول فقہ (ادلۂ اجمالیہ) اور قواعد فقہیہ میں فرق ہے۔ استنباط کے قواعد کو اصول فقہ یا ادلۂ اجمالیہ کہتے ہیں اور بہت سی مستنبط فروع کو جن قواعد میں منضبط کر دیا جائے انھیں قواعد فقہیہ کہتے ہیں مثلاً "الأمر للوجوب" اور "النهي للتحريم" یہ اصول فقہ (ادلۂ اجمالیہ) ہیں اور "الخراج بالضمان" اور "لا ضرر ولا ضرار" قواعد فقہیہ ہیں۔ اسی فرق کی وجہ سے دونوں کی کتابیں بھی جدا جدا ہوتی ہیں مثلاً بزدوی کی کتاب الاصول اور غزالی کی المستصفیٰ اصول فقہ کی کتابیں ہیں اور دبوسی کی تاسیس النظر اور سیوطی اور ابن نجیم کی الاشباہ والنظائر قواعد فقہیہ کی کتابیں ہیں۔

(ابو زہرہ، اصول فقہ ص ۷، تخریج الفروع مقدمہ ص ۳۳ - ۳۵)

[illegible] اور حدیث اُن کے ہم عصر یا قریب العصر تھے اور وہ ان کے حالات سے پورے طور پر باخبر تھے ۔ [illegible] کے ساتھ ساتھ صحبتِ رسولؐ یا زمانۂ رسالت سے قریب عہد کی وجہ سے وہ سلامتِ فکر [illegible] باطن کے حامل تھے اور شریعت کے محرمِ اسرار بھی، اس لئے قرآن وحدیث سے استفادہ [illegible] استخراجِ احکام میں انھیں لغت یا اصول کے بنے بنائے ہوئے قواعد کی ضرورت نہ تھی ۔[1]

[illegible] سلف کا دور ختم ہوا اور غیر عرب اسلام میں داخل ہوئے تو عربی زبان جو ان کے لئے فطری [illegible] سلیقہ کی بجائے کسبی علم بن گئی اور کثرتِ فتوحات اور وسعتِ تمدن کی وجہ سے جدید [illegible] مسائل میں اربابِ علم کا اختلاف روز بروز بڑھنے لگا ۔ اس وقت ضرورت پیش آئی کہ عربی زبان [illegible] استنباطِ مسائل کے اصول مقرر کئے جائیں ۔ چنانچہ قرآن وسنت کی محافظت کے لئے ائمہ [illegible] قواعدِ عربیت اور قرآن وسنت سے صحیح طور پر احکام کے استنباط کرنے کے لئے ائمہ اجتہاد [illegible] استنباط مقرر کئے ۔ انہی قواعدِ استنباط کا نام اصولِ فقہ ہے[2]

اصولِ فقہ یا بالفاظِ دیگر قانون سازی کے اصول کا فن دنیا میں سب سے پہلے مسلمانوں نے [illegible] کیا ۔[3]

[illegible] الموافقات ج ۱ ص ۵ ، مقدمہ ابن خلدون ص ۴۰۹ ، خضری ص ۴ ، اصول التشریع ص ۴-۵ ۔

[illegible] کو استخراجِ احکام میں اگرچہ لغوی اور علمی قواعد کی ضرورت نہ تھی، تاہم ان کے طریقۂ کار سے ثابت [illegible] وہ بھی اپنے استنباط میں کچھ اصول ملحوظ رکھتے تھے گرچہ یہ اصول مقررہ اصول نہ تھے بلکہ صرف ان کے ملکۂ نظری [illegible] کا نتیجہ تھے ۔ مثلاً حضرت علیؓ نے شارب خمر پر حدِ قذف جاری کرنے کا فتویٰ دیا تو ان کے طرزِ استدلال سے [illegible] حکم بالمآل کا اصول ملحوظ رکھا کیونکہ ان کا استدلال یہ تھا کہ "إذا شرب هذى وإذا هذى قذف [illegible] القاذف" یا مثلاً حضرت ابن مسعودؓ نے جب حاملہ متوفی عنہا زوجہا کی عدت کے متعلق وضعِ حمل کا فتویٰ [illegible] استدلال میں "وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن" کو پیش کرتے ہوئے یہ فرمایا تھا کہ [illegible] أن سورة النساء الصغرى نزلت بعد سورة النساء الكبرى" گویا ان کا مطلب یہ تھا کہ سورۂ [illegible] بقرہ کے بعد نازل ہوئی ہے اور اس طرح انھوں نے اس قاعدہ کی طرف اشارہ کر دیا کہ ناسخ، متقدم کے [illegible] منسوخ ہوا کرتا ہے ۔ (ابوزہرہ، اصولِ فقہ ص ۱۱)

[illegible] الموافقات ج ۱ ص ۵ ، ابن خلدون، مقدمہ ص ۴۳۶ ، خضری ص ۴ ، اصول التشریع ص ۵ ۔

[illegible] الموافقات حوالہ سابقہ

[illegible] العوا از ڈاکٹر حمید اللہ ج ۲ ص ۷ ۔

اصول فقہ کی تدوین سب سے پہلے امام شافعیؒ نے اپنے "رسالہ" میں کی۔[1] اس میں انھوں نے بیان اور اس کے اقسام، عام وخاص، ناسخ ومنسوخ، علل احادیث، خبر واحد کی حجیت، اجماع، قیاس، استحسان، اختلاف علما پر تفصیلی گفتگو کی۔

امام شافعیؒ کا "الرسالہ" صرف تدوین کے اعتبار سے اصول فقہ کا سب سے پہلا کام ہے۔ ورنہ جس طرح خلیل ابن احمد کے ضوابط عروض مدون کرنے سے پہلے بھی لوگ موزوں اشعار کہا کرتے تھے، یا ارسطو کے فن منطق مدون کرنے سے پہلے بھی لوگ باقاعدہ فکر و مجادلہ کیا کرتے تھے، اسی طرح فقہ کے اصول اور استنباط کے قواعد امام شافعیؒ سے پہلے بھی موجود تھے۔[2]

امام شافعیؒ کی یہ کوشش چونکہ ابتدائی کوشش تھی اور کوئی ابتدائی کوشش مکمل نہیں ہوا کرتی، اس لیے اصول فقہ کے لیے "الرسالہ" کی حیثیت صرف ایک بنیاد کی سی ہے جس پر بعد والوں نے اصول فقہ کی پوری عمارت کھڑی کی۔[3] شافعی اصولیین نے امام شافعیؒ ہی کے طرز بیان کی تشریح، توضیح اور تفصیل کی اور دوسروں نے اسے کچھ اضافوں کے ساتھ اپنا لیا۔[4]

---

[1] اصول فقہ کی تدوین میں امام شافعیؒ کی سابقیت کے بارے میں اسنوی نے تمہید میں اجماع نقل کیا ہے (التمہید ص ...) لیکن بعض حضرات ایسے بھی ہیں جو اس فن کی تدوین میں امام شافعیؒ کی سابقیت سے انکار کرتے ہیں مثلاً ابو الوفا ... لکھتے ہیں کہ اصول فقہ میں سب سے پہلی تصنیف امام ابوحنیفہؒ کی کتاب "الرائے" ہے جس میں انھوں نے استنباط کے طریقے بیان کیے ہیں، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے بھی امام ابوحنیفہؒ کی اتباع کی، ان کے بعد امام شافعیؒ نے "الرسالہ" لکھا۔ (مقدمہ اصول سرخسی ص ...)۔ ابن ندیم لکھتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے مذاہب کی بنیاد جن قواعد پر تھی انھیں سب سے پہلے امام ابو یوسفؒ نے جمع کیا (مقدمہ تخریج الفروع ص ۲۲، نیز الفہرست لابن ندیم ص ۲۸۶)۔ ابن خلکان لکھتے ہیں کہ سب سے پہلے امام ابو یوسفؒ نے حنفی مکتب فکر کے مطابق اصول فقہ پر کتاب لکھی۔ (وفیات ج ۲ ص ۳۰۳)۔ ابن ندیم نے "کتاب اصول فقہ" کے نام سے امام محمدؒ کی ایک کتاب کا ذکر بھی کیا ہے۔ (الفہرست ص ۲۸۷)

[2] ابو زہرہ، اصول فقہ، ص ۱۲-۱۳۔ صحابہؓ کس طرح اصول کو ملحوظ رکھتے تھے اس کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے۔ اسی طرح تابعین کے بھی کچھ اصول تھے اور یہ اصول بہت واضح تھے مثلاً مدینہ کے سعید بن المسیبؒ پر جہاں نص مصلحت کا غلبہ تھا اور کوفہ کے ابراہیم نخعیؒ پر قیاس کا مزاج غالب تھا۔ ائمہ مجتہدین تک پہنچتے پہنچتے یہ اصول اور زیادہ واضح اور منقح ہو گئے۔

[3] خضری، ص ۹۰۔

[4] ابوزہرہ، اصول فقہ، ص ۱۷۔

امام شافعیؒ کے بعد اصولِ فقہ پر جو کتابیں لکھی گئیں ان کے مختلف اسالیب سے ثابت ہوتا ہے کہ تالیف دو واضح اور باہم ممتاز طریقوں میں منقسم ہوگیا۔

۱۔ متکلمین کا طریقہ۔ اور

۲۔ احناف کا طریقہ۔[1]

متکلمین نے اپنی کتابوں میں اپنے فن یعنی علم الکلام کے تقاضے کے مطابق عقلی استدلال کا طریقہ اختیار کیا اور فروعِ فقہیہ اور کسی مذہب کی موافقت ومخالفت سے بالاتر ہو کر صرف اصول کی تقریر اور قواعد کی تحقیق سے سروکار رکھا، اس لئے ان کی کتابوں میں فقہی فروع کم ہیں۔[2]

شوافع نے اپنی تصنیفات میں اسی طریقہ کو اختیار کیا۔[3] ایک تو اس وجہ سے کہ ان کے سامنے امام شافعیؒ کے اصول موجود تھے اور انہیں بڑی حد تک اس کی ضرورت نہ تھی کہ اپنے مذہب کے منقول فروع سے اصول کا استخراج کریں۔ دوسرے اس وجہ سے کہ شوافع میں سے جن حضرات نے ابتداءً اصول فقہ پر کتابیں لکھیں اور جو بعد والوں کے لئے بنیاد بنیں وہ خود متکلم تھے۔[4]

ان کے مقابلے میں احناف نے یہ طریقہ اختیار کیا کہ اپنے ائمہ سے منقول فروع کو پیش نظر رکھ کر ان کی مطابقت میں فقہ کے اصول مقرر کئے اسی لئے احناف کی کتابیں فروعِ فقہیہ سے معمور ہیں۔[5] اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ ان پر کلام کے بجائے فقہ کا غلبہ تھا، دوسرے یہ کہ اپنے ائمہ سے صرف فروع منقول تھیں، انہی فروع سے انہیں اصول کا استخراج کرنا تھا چنانچہ شاہ ولی اللہؒ بھی لکھتے ہیں کہ:

(منها) أني وجدت بعضهم يزعم أن بناء الخلاف بين أبي حنيفة والشافعي

۱۔ الخضری ص ۶ - ابوزہرہ، اصول فقہ ص ۱۹ - اصول التشریع ص ۶

۲۔ مقدمہ ابن خلدون ص ۳۲۶ - خضری ص ۶، اصول التشریع ص ۶

۳۔ خضری، اصول التشریع حوالہ جات سابقہ۔

۴۔ جیسا کہ آئندہ معلوم ہوگا متکلمین کے طرز پر جن حضرات کی کتابیں بعد والوں کے لئے بنیاد بنیں وہ تین ہیں ابو الحسین بصری، امام الحرمین اور غزالی۔ ان میں سے ابو الحسین بصری معتزلی ہیں اور امام الحرمین اور غزالی دونوں اشعری ہیں اور فقہی مسلک کے اعتبار سے امام الحرمین اور غزالی دونوں شافعی ہیں۔

۵۔ ابن خلدون لکھتے ہیں کہ متکلمین کے مقابلہ میں فقہاء احناف کا طریقہ فقہ کے زیادہ مطابق اور استنباط فروع کے لئے زیادہ معین ومددگار ہے۔ (مقدمہ ص ۳۳۶)

۶۔ وهي من مسائل ضلت في بواديها الأفهام وزلت الأقدام وطغت الأقلام (حجۃ ج ۱ ص ۱۵۲)

رحمهما الله على هذه الأصول المذكورة في كتاب البزدوي ونحوه وإنما الحق أن أكثرها أصول مخرجة على قولهم. وعندي أن المسألة القائلة بأن الخاص مبين ولا يلحقه البيان، وأن الزيادة نسخ، وأن العام قطعي كالخاص، وأن لا ترجيح بكثرة الرواة، وأنه لا يجب العمل بحديث غير الفقيه إذا انسد باب الرأي، وأن لا عبرة بمفهوم الشرط والوصف أصلاً، وأن موجب الأمر هو الوجوب ألبتة، وأمثال ذلك أصول مخرجة على كلام الأئمة، وأنه لا تصح بها رواية عن أبي حنيفة وصاحبيه [١]

اس کے بعد شاہ صاحب نے مثالوں کے ذریعہ تفصیل کے ساتھ یہ سمجھایا ہے کہ احناف منقول فروع سے اصول کا استخراج کس طرح کرتے ہیں۔

اس پورے بیان میں شاہ صاحب نے چونکہ معترضانہ اور تردیدی انداز اختیار کیا ہے اس لئے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس طریقہ کو پسند نہیں کرتے۔

متکلمین کے طرز پر متقدمین نے بہت سی کتابیں لکھیں لیکن ان میں سے اہم ترین اور بنیادی کتابیں تین ہیں [٢]:-

١- ابوالحسین محمد بن علی البصری المعتزلی الشافعی (م ٤٣٦ھ) کی "المعتمد"

٢- ابوالمعالی عبدالملک بن عبداللہ الجوینی النیسابوری الشافعی المعروف بامام الحرمین (م ٤٧٨ھ) کی "البرہان"۔ [٣]

٣- ابوحامد محمد بن محمد الغزالی الشافعی (م ٥٠٥ھ) کی "المستصفیٰ"۔

بعد کے متاخرین متکلمین میں سے فخرالدین محمد بن عمر الرازی الشافعی (م ٦٠٦ھ) نے "المحصول" کے نام سے ان تینوں کتابوں کا خلاصہ لکھا اور ان کے بعد ابوالحسن علی بن ابی علی المعروف بسیف الدین

---

[١] حجۃ، ج ١، ص ١٦٠۔

[٢] خضری ص ٧، ابوزہرہ اصول فقہ ص ١٧، اصول و تشریع ص ٧۔

[٣] جوزف شاخت نے امام الحرمین کی "البرہان" کا ذکر کئے بغیر ان کی "الورقات فی اصول الفقہ" کو امام شافعیؒ کے بعد کے اہم کاموں میں سے شمار کرایا (مضمون انسائیکلوپیڈیا آف اسلام ص ١٠٠) یہ غلط ہے۔ امام الحرمین کی اہم کتاب جو بعد والوں کے لئے نمونہ بنی اور بعد کے مصنفین جس کے بکثرت حوالے دیتے ہیں وہ "البرہان" ہے۔

الآمدی الشافعی (م ۶۳۱ھ) نے بھی "الاحکام" میں ان تینوں کتابوں کا خلاصہ لکھا اور امام رازیؒ کی "المحصول" کو بھی پیش نظر رکھا۔[۱] المحصول میں ادلہ کی کثرت اور احتجاج کے رنگ کا غلبہ ہے اور الاحکام میں تحقیق مذاہب اور تفریع مسائل غالب ہے۔[۲]

اس کے بعد المحصول اور الاحکام کی تلخیص اور اس تلخیص کی تشریح کا سلسلہ چل پڑا چنانچہ تاج الدین محمد بن الحسن الارموی (م ۶۵۶ھ) نے "الحاصل" کے نام سے اور محمود بن ابی بکر الارموی (م ۶۸۲ھ) نے "التحصیل" کے نام سے "محصول" کا خلاصہ کیا۔[۳]

اس کے بعد قاضی عبداللہ بن عمر البیضاوی (م ۶۸۵ھ) نے "منہاج" میں "الحاصل" کا خلاصہ کیا منہاج کے شارح عبدالرحیم بن حسن الاسنوی (م ۷۷۲ھ) کہتے ہیں:-

"أخذ المصنف كتابه من الحاصل للأرموي وهو أخذه من المحصول للرازي واستمداد المحصول من كتابين لا يكاد يخرج عنهما غالباً وهما المستصفى للغزالي والمعتمد لأبي الحسين البصري حتى رأيته ينقل منهما الصفحة أو قريباً منها بلفظها۔"[۴]

اس کے بعد منہاج کی شروح کا سلسلہ جاری ہوگیا۔

آمدی کی الاحکام کا اختصار ابو عمرو عثمان بن عمر المعروف بابن الحاجب المالکی (م ۶۴۶ھ) نے اپنی کتاب "منتہی السؤل والأمل فی علمی الأصول والجدل" میں کیا۔ اور پھر خود ہی اس کا اختصار "مختصر المنتہی" میں کیا۔ مختصر بہت مقبول ہوئی اور پھر اس کی شروح و حواشی لکھے جانے لگے۔[۵]

یہ تمام کتابیں متکلمین ہی کے طریقہ پر لکھی گئیں۔

احناف کے طریقہ پر حسب ذیل کتابیں لکھی گئیں۔

اصول ابوالحسن کرخی (م ۳۴۰ھ)[۶]

اصول ابوبکر احمد بن علی الرازی المعروف بالجصاص (م ۳۷۰ھ)

---

۱ خضری، ص ۳۰۷ - ابوزہرہ، اصول فقہ، ص ۱۷-

۲ مقدمہ ابن خلدون، ص ۴۳۶-

۳ ... خضری حوالہ جات سابقہ

۴ نہایۃ الاسنوی ۹/۱

۵ مقدمہ ابن خلدون ص ۴۵۴، خضری ص ۹ - ۶ یہ دراصل قواعد فقہیہ کی کتاب ہے-

ابوزید عبید اللہ بن عمر القاضی الدبوسی (م ۴۳۰ھ) کی تقویم الادلہ۔

اصول فخر الاسلام علی بن محمد البزدوی (م ۴۸۲ھ)

اصول شمس الائمہ محمد بن احمد السرخسی (م ۴۸۳ھ)[1]۔

بعد کے احناف اصولیین نے اصول بزدوی اور اصول سرخسی پر بنیادی انحصار کیا حتیٰ کہ اگر بزدوی اور سرخسی دونوں کسی بات پر متفق ہوں تو کہا جاتا ہے کہ "اتفق الشیخان علی ھذا القول"[2] بعد میں انہی دونوں کتابوں کے مختصرات و مطولات لکھے گئے۔

متاخرین میں سے عبد اللہ بن احمد المعروف بحافظ الدین النسفی (م ۷۱۰ھ) نے "المنار" میں بھی یہی طریقہ اختیار کیا۔

احناف کے طرز کا اتباع بعض مالکیہ اور بعض شافعیہ نے بھی کیا مثلاً قرافی نے "تنقیح الفصول فی علم الاصول" میں اور اسنوی نے "التمہید فی تخریج الفروع علی الاصول" میں اور ابن تیمیہ اور ابن قیم نے بھی اپنی اصول کی کتابوں میں احناف ہی کا طریقہ اختیار کیا۔[3]

متاخرین احناف میں سے بعض حضرات میں یہ رجحان پیدا ہوا کہ متکلمین اور احناف دونوں کے ممتاز طریقوں کو جمع کیا جائے۔ چنانچہ اس جامع طرز پر مظفر الدین احمد بن علی الساعاتی البغدادی الحنفی (م ۶۹۴ھ) نے "بدیع النظام الجامع بین کتابی البزدوی والاحکام" لکھی۔ اس کے بعد صدر الشریعہ عبید اللہ بن مسعود البخاری الحنفی (م ۷۴۷ھ) نے "تنقیح الاصول" اور اس کی شرح "التوضیح فی حل غوامض التنقیح" لکھی جس میں انھوں نے اصول بزدوی، محصول رازی، اور مختصر ابن حاجب کی تلخیص کی۔[4] پھر اسی طرز پر متعدد کتابیں لکھی گئیں، مثلاً تاج الدین عبد الوہاب السبکی الشافعی (م ۷۷۱ھ) کی "جمع الجوامع" کمال الدین ابن الہمام الحنفی (م ۸۶۱ھ) کی "التحریر" اور محب اللہ بن عبد الشکور الحنفی

---

[1] خضری، ص ۹۔ اصول سرخسی مقدمہ از ابو الوفا افغانی، ص ۱۔

[2] ابو الوفا، حوالہ سابقہ۔

[3] ابو زہرہ، اصول فقہ، ص ۲۳-۲۴۔

[4] خضری، ص ۱۰۔ ابو زہرہ، اصول فقہ، ص ۲۳-۲۴۔

البہاری (م ۱۱۱۹ھ) کی مسلم الثبوت۔[1]

اس کے بعد کے دور میں کتب سابقہ ہی کی شروح، حواشی اور مختصرات لکھے جاتے رہے اور کوئی نئے طرز کی کتاب نہیں لکھی گئی۔ نئے طرز اور نئے انداز فکر کی راہ اس خیال نے اور بھی مسدود کر دی کہ استنباط کے اصول کی ضرورت مجتہد کو ہوا کرتی ہے اور جب اجتہاد کا دروازہ ہی بند ہو گیا تو اب اس فن میں کوشش کی اصول و امکان کی جائے۔ گویا اس دور سے اصول فقہ میں بھی عام طور سے خالص جمود طاری ہو گیا۔

البتہ اس دور میں ابو اسحٰق ابراہیم بن موسیٰ الشاطبی (م ۷۹۰ھ) نے اپنی کتاب "الموافقات" میں بالکل نیا انداز اختیار کیا۔ انھوں نے نہایت سلیس اور واضح عبارت میں، مقاصد شریعت کی روشنی میں اصول اور قواعد بیان کئے۔

الموافقات اپنی طرز کی منفرد کتاب ہے جس کی نظیر نہ اس سے پہلے ملتی ہے اور نہ اس کے بعد۔[2]

ہندوستان میں شاہ ولی اللہ کے دور تک اصول فقہ کی کیا حالت رہی اس کا صحیح صحیح اندازہ کرنے کے لئے اصول فقہ میں اہل ہند کی مصنفات کا جائزہ لینا ضروری ہے۔

۱۔ ابو زہرہ، حوالہ سابقہ ص ۲۳۔ حاجی خلیفہ لکھتے ہیں: قال الإمام علاء الدين الحنفي في ميزان الأصول: اعلم أن أصول الفقه فرع لعلم أصول الدين، فكان من الضرورة أن يقع التصنيف فيه على اعتقاد مصنف الكتاب، وأكثر التصانيف في أصول الفقه لأهل الاعتزال المخالفين لنا في الأصول، ولأهل الحديث المخالفين لنا في الفروع، ولا اعتماد على تصانيفهم، وتصانيف أصحابنا قسمان: قسم وقع في غاية الإحكام والإتقان لصدوره ممن جمع الأصول والفروع، مثل مأخذ الشرائع، وكتاب الجدل للماتريدي ونحوهما، وقسم وقع في نهاية التحقيق في المعاني وحسن الترتيب لصدوره ممن تصدى لاستخراج الفروع من ظواهر المسموع، غير أنهم لما تمهروا في دقائق الأصول وقضايا العقول أفضى رأيهم إلى رأي المخالفين في بعض الفصول، ثم هجر القسم الأول إما لتوحش الألفاظ والمعاني، وإما لقصور الهمم والتواني، واشتهر القسم الآخر (ميزان الأصول ص ۱-۳)

۲۔ اصول التشریع ص ۷۔

شاہ صاحب کے عہد تک اصولِ فقہ میں اہلِ ہند کی تالیفات[1]

۱ — نہایۃ الوصول الی علم الاصول۔ صفی الدین ہندی محمد بن عبدالرحیم ارموی (۷۱۵ھ/۱۳۱۵ء) [2]

۲ — فصول الحواشی لاصول الشاشی۔ شیخ الہداد جونپوری [3]

۳ — شرح البزدوی۔ قاضی شہاب الدین احمد بن عمر دولت آبادی (م ۸۴۹ھ/۱۴۴۵ء) [4]

۴ — ″ ″ شیخ سعدالدین خیرآبادی (م ۸۸۲ھ/۱۴۷۷-۸ء) [5]

۵ — ″ ″ شیخ الہداد جونپوری (م ۹۳۲ھ/۱۵۲۵ء) [6]

۶ — ″ ″ شیخ وجیہ الدین العلوی الگجراتی (م ۹۹۸ھ/۱۵۹۰ء) [7]

۷ — ″ ″ شیخ معین الدین العمرانی الدہلوی (عہد تغلق ۷۲۵-۷۵۲ھ/۱۳۲۴-۱۳۵۱ء) [8]

۸ — شرح الحسامی ″ ″ ″ ″ [9]

۹ — ″ ″ شیخ سعدالدین خیرآبادی مذکور [10]

۱۰ — ″ ″ شیخ یعقوب ابو یوسف البنانی اللاہوری [11]

۱۱ — حاشیہ علی الحسامی عبدالحکیم سیالکوٹی (م ۱۰۶۷ھ/۱۶۵۶ء) [12]

۱۲ — ″ ″ قاضی عبدالنبی احمد نگری (م ۱۱۴۳ھ/۱۷۳۰-۳۱ء) [13]

۱۳ — شرح تنقیح الاصول۔ عبداللہ بن محمد دہلوی (م ۷۵۰ھ) [14]

۱۴ — افاضۃ الانوار فی اضاءۃ اصول المنار۔ شیخ سعدالدین محمود دہلوی (م ۸۹۱ھ/۱۴۸۸-۸۹ء) [15]

---

[1] سنین وفات تذکرہ علماء ہند اور زبید احمد سے لئے گئے ہیں۔ [2] عبدالحی، الثقافۃ، ص ۱۲۳، شذرات الذہب

[3] ایضاً [4] ایضاً الاعلام ۶/۹۰ [5] ایضاً

[6] ایضاً الفوائد البہیہ ۱۲۳ [7] ایضاً [8] ایضاً

[9] ایضاً۔ زبید احمد نے اسے حاشیہ حسامی لکھا ہے (ص ۲۷۰) اور صحیح یہی معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ ان کے حواشی المنار اور تلویح پر بھی ہیں۔

[10] عبدالحی حوالہ سابقہ [11] ایضاً کتب خانہ جامعہ پنجاب، نوادر المخطوطات نمبر ۳۳۴۳ [12] زبید احمد ص ۲۷۶

[13] عبدالحی حوالہ سابقہ [14] ایضاً الاعلام ۳/۲ [15] ایضاً الاعلام ۷/۹۹

۱۵ — توضیح الکلام شرح المنار۔ سید یوسف ابن جمال ملتانی (م ۹۰۰ھ/ ۱۴۹۴ء) [۱]

۱۶ — افراحات العالیہ شرح المنار۔ مفتی عبدالسلام الاعظمی الدیوی ثم شاہجہانپوری (۱۰۳۷ - ۱۰۷۹ھ/ ۱۶۲۷ - ۱۶۵۹ء) [۲]

۱۷ — نور الانوار شرح المنار۔ شیخ احمد بن ابی سعید الصالحی الامیٹھوی (م ۱۱۳۰ھ/ ۱۷۱۸ء) [۳]

۱۸ — صبح الصادق شرح المنار۔ شیخ نظام الدین محمد السہالوی (۱۱۶۱ھ/ ۹-۱۷۴۸ء) [۴]

۱۹ — اصول الفقہ۔ شاہ اہل اللہ دہلوی [۵]

۲۰ — معدن الاصول۔ صفی بن نصیر دولت آبادی۔ [۶]

۲۱ — شرح البدیع والمغنی ابو حفص سراج الدین عمر بن اسحٰق الہندی (م ۷۷۳ھ) [۷]

۲۲ — حاشیہ الآیات البینات لابن قاسم العبادی۔ محمد بن عبدالہادی سندی [۸]

۲۳ — حاشیہ علی المنار   شیخ معین الدین العمرانی الدہلوی مذکور [۹]

۲۴ — حاشیہ التلویح علی التوضیح۔ علامہ وجیہ الدین علوی گجراتی مذکور [۱۰] (م ۹۹۸ھ)

۲۵ — حاشیۃ التلویح   شیخ یعقوب بن حسن الصرفی الکشمیری (م ۱۰۰۳ھ/ ۱۵۹۵ء) [۱۱]

۲۶ — حاشیۃ التلویح علی المقدمات الاربع علامہ عبدالحکیم بن شمس الدین سیالکوٹی (م ۱۰۶۷ھ/ ۱۶۵۶ء) [۱۲]۔

۲۷ — التصریح حاشیۃ التلویح۔ شیخ عبداللہ بن عبدالحکیم سیالکوٹیؒ (گیارھویں صدی ہجری) [۱۳]

۲۸ — حاشیۃ التلویح۔   شیخ نور الدین محمد صالح گجراتی۔ (م ۱۱۵۵ھ/ ۱۷۴۲ء) [۱۴]

۲۹ — حاشیۃ التلویح۔   شیخ جمال الدین ابن رکن الدین گجراتی۔ (م ۱۱۳۳ھ) [۱۵]

۳۰ — حاشیۃ التلویح۔   شیخ امان اللہ بن نور اللہ بنارسی (م ۱۱۳۳ھ/ ۱-۱۷۲۰ء) [۱۶]

۳۱ — حاشیہ علی حاشیہ عبدالحکیم   شیخ احمد بن سلیمان گجراتی۔ (م ۱۱۱۲ھ/ ۱۷۰۰ء) [۱۷]

۳۲ — حاشیۃ التلویح۔   قاضی عبدالحق بن محمد اعظم کابلی الملاوی۔ [۱۸]

۳۳ — حاشیۃ التلویح   سید امیر علی بن معظم علی ملیح آبادی [۱۹]

۳۴ — حاشیۃ التلویح   مولوی ایوب بن یعقوب الاسرائیلی علی گڑھی [۲۰]

۱؎ عبدالحی الثقافۃ ص ۱۰۹ ۲؎ عبدالحی و زبید احمد حوالجات سابقہ۔ ۳؎ عبدالحی حوالہ سابقہ الخیر الکثیر ص ۱۳۲ ۴؎ ایضاً۔
۵؎ الفوز الکبیر [illegible] ۶؎ مخطوطہ مجلس علمی کراچی۔ ۷؎ زبید احمد ص ۲۹۷ - ۲۹۸ ۸؎ الثقافۃ ص ۲۳۴
۹؎ انفاس العارفین ص ۲۱۰ ۱۰؎ زبید احمد ص ۲۹۷ ۱۱؎ عبدالحی حوالہ سابقہ۔ ۱۲؎ ایضاً

۳۵ — حاشیہ علی التلویح۔ شیخ معین الدین عمرانی مذکور[1]

۳۶ — حاشیہ علی الشرح العضدی علی المختصر ابن حاجب۔ علامہ وجیہ الدین گجراتی مذکور[2]

۳۷ — حاشیہ علی الشرح العضدی علی المختصر الاصول۔ عبدالرشید جونپوری (م ۱۰۸۳ھ/۱۶۷۲ء)[3]

۳۸ — شرح تحریر الاصول ابن الہمام۔ شیخ نظام الدین سہالوی مذکور[4]

۳۹ — المواہب الالٰہی شرح اصول الابراہیم شاہی۔ شیخ عبدالنبی شطاری گجراتی[5]

۴۰ — المنازریہ۔ راجہ منازر بن اسمٰعیل حسن ایلچپوری[6]

۴۱ — شرح المنازریہ۔ شیخ نظام الدین سہالوی مذکور[10]

۴۲ — اساس الاصول۔ شیخ عبدالدائم بن عبدالحی گوالیاری (مصنفہ فی ایام شاہجہاں)[11]

۴۳ — المختصر۔ شیخ امان اللہ بنارسی مذکور[12]

۴۴ — محکم شرح المختصر۔ " " [13]

۴۵ — مسلم الثبوت۔ شیخ محب اللہ بن عبدالشکور حنفی بہاری (م ۱۱۱۹ھ/۱۷۰۷ء)[14]

۴۶ — شرح علی مسلم الثبوت۔ شیخ نظام الدین سہالوی مذکور[15]

---

[1] زبید احمد ص ۲۰۲۔ [2] ایضاً ص ۲۶۷۔ [3] ایضاً ص ۲۰۱۔ [4] ایضاً ص ۲۷۷۔ [5] عبدالحی الثقافۃ ص ۱۲۵۔ زبید احمد نے اس کا نام "الشرح المنار" کشف المنار لکھا ہے (ص ۵۰)۔ دائرۃ الاصول، شیخ شمس الدین احمد بن محمد السیرا کی تصنیف ہے (کشف الظنون ۱/ص ۷۹۰) اور "دائرۃ الوصول الی علم الاصول" نور الانوار کا حاشیہ ہے اور محمد بن مبارک شاہ کی تصنیف ہے۔ (تذکرہ علمائے ہند ص ۲۰۲۔ معجم المطبوعات ص ۱۴۲۳) [6] ایضاً

[7] عبدالحی، الثقافۃ ص ۱۲۵۔ اس کی تکمیل ان کے صاحبزادے عبدالعلی نے کی۔ [8] ایضاً

[9] ایضاً مولانا عبدالحی نے اسے "المناظرہ" لکھا ہے جو صحیح نہیں۔ یہ منازر بن اسمٰعیل کے نام پر "المنازریہ" ہے۔

[10] ایضاً۔ [11] ایضاً۔ زبید احمد نے اس کے مصنف کا نام عبدالغنی عباسی گوالیری لکھا ہے۔ (ص ۲۹۲)

[12] عبدالحی، الثقافۃ، ص ۱۲۶۔ [13] ایضاً۔ [14] ایضاً الفتح المبین ۳/ ۱۲۲۔

[15] عبدالحی، الثقافۃ، ص ۱۲۶۔

پہلے ایڈیشن میں نمبر ۳۰،۳۲،۱۹،۲۰،۲۲،۳۹،۳۰ پر جو کتابیں مذکور تھیں انھیں بوجوہ حذف کر دیا گیا۔ ان کے بجائے چند دوسری کتابوں کا اضافہ کیا گیا ہے۔

اصولِ فقہ کی یہ وہ کتابیں ہیں جو شاہ ولی اللہ کے دور تک ہندوستان میں لکھی گئیں ان کتابوں پر [ایک نظر] ڈالنے سے ہی یہ اندازہ ہو جاتا ہے کہ یہاں اصول فقہ پر مستقل تصانیف کے مقابلہ میں زیادہ تر شرح [و حواشی] اور مختصرات کا کام ہوا۔ اور اصول بزدوی، حسامی، المنار اور تلویح کے ساتھ ہندوستان کے [علماء کا] زیادہ اعتنا رہا کیونکہ یہی وہ کتابیں ہیں جو خراسان اور ماوراء النہر میں مقبول و متداول تھیں [وہاں] کے علماء انہی کو لے کر ہندوستان آئے تھے اور انہی کو ہندوستان کے درس میں رائج کیا تھا۔ [شاہ ولی] اللہ نے بھی اپنے زمانہ طالب علمی میں حسامی اور توضیح تلویح کا معتد بہ حصہ پڑھا تھا۔ [۱]

اصول فقہ پر ہندوستان میں جو کتابیں لکھی گئیں ان میں سے ایک مسلم الثبوت ایسی ہے جس نے [نہ] صرف ہندوستان بلکہ بیرونِ ہند بھی شہرت اور مقبولیت حاصل کی، اور اس کی تصنیف کے فوراً بعد [اس کی] شروح و حواشی کا سلسلہ جاری ہو گیا۔ مسلم الثبوت کا طرز وہی ہے جو بدیع النظام، تنقیح، تحریر اور [جمع ال]جوامع وغیرہ کا ہے کہ یہ کتابیں احناف اور شوافع دونوں کے مخصوص طرزوں کی جامع ہیں۔

راقم الحروف کا خیال ہے کہ اصولِ فقہ کے پورے ذخیرہ میں جامع طرز کی کتابوں میں مسلم الثبوت [کا کوئی] ثانی نہیں ہے۔ ملا محب اللہ بہاری نے ۱۱۰۹ھ میں یہ کتاب لکھ کر عالمگیر کے سامنے پیش کی تھی۔ [۲]

اصول فقہ کی ان کتابوں سے ظاہر ہے کہ ہندوستان میں شاہ صاحب کے زمانے تک یونانی حکمت اور [منطق] کے ساتھ ساتھ اصولِ فقہ کا رواج بھی بڑی حد تک تھا۔ اصول فقہ کے رواج کی وجہ یہ تھی کہ اس [زمانہ] میں حکمت اور فقہ کی گرم بازاری تھی اور اصول فقہ کو فقہ سے تو قریبی تعلق ہے ہی، منطق سے بھی اس [کو ایک] مناسبت ہے کہ اس میں منطقی استدلال سے کام لیا جاتا ہے۔ [۳]

---

[۱] الجزء ص ۲۰۲۔ [۲] "مسلم الثبوت" تاریخی نام ہے جس سے ۱۱۰۹ھ نکلتا ہے۔

[۳] صاحب مسلم اور بحر العلوم لکھتے ہیں (فهذا العلم) أي علم الأصول (أدلة إجمالية) يحتاج إليها عند تطبيق الأدلة التفصيلية بالمقصد. بمعنى أن مسائله تدل على أحكامها (لأنه يحتاج) الدليل على نظم الشكل الأول الكبرى فيه مأخوذة من الأصول سواء كانت عين مسئلة أصولية معينة أو مندرجة فيها أو مأخوذة من مسائل، وإذا احتج الدليل على نظم القياس الاستثنائي تكون الملازمة مأخوذة منها كقولنا الزكوة واجبة لقوله تعالى (وآتوا الزكوة) فإذا أردنا أن نطبقه على حكمها قلنا الزكوة مأمورة من الله تعالى وكل مأمور من الله تعالى فهو واجب لأن الأمر للوجوب فهذه الكبرى مأخوذة من مسئلة أصولية" (مسلم فواتح، ج ۱...)

(باقی برصفحہ آئندہ)

شاہ ولی اللہ نے اصول فقہ پر کوئی ایسی مستقل کتاب نہیں لکھی جو اصول فقہ کے تمام ابواب پر مشتمل ہو، اصول فقہ میں ان کا جو مسلک ہے وہ ان کی متفرق کتابوں سے معلوم ہوتا ہے اور بڑی وضاحت سے معلوم ہوتا ہے، البتہ اس فن کے خاص خاص ابواب "سبب اختلاف" اور "اجتہاد و تقلید" وغیرہ سے متعلق شاہ صاحب کے مستقل رسالے موجود ہیں۔

مولانا عبدالحی نے اجتہاد و تقلید پر لکھی جانے والی ہندوستانی علماء کی تصانیف میں سب سے پہلے شاہ ولی اللہؒ کی عقد الجید ہی کو شمار کرایا ہے اور اس کے بعد ۳۸ ایسے کتب و رسائل شمار کرائے ہیں جو شاہ صاحب کے بعد اس بحث پر لکھے گئے۔ سلہ

(بقیہ از صفحہ گذشتہ) بحر العلوم مزید لکھتے ہیں کہ "وكذا إن حررنا القياس الاستثنائي لو كانت الزكوة مامورة لكانت واجبة والمقدم حق فالزكوة واجبة، فالملازمة مأخوذة من قولنا الأمر للوجوب. فقد بان بهذا أن لعلم الأصول خصوصية بالمقاييس لتلك الخصوصية بغيره. أما المنطق فنسبته إلى الفلسفة والأصول والفقه نسبة واحدة ولا يحتاج إليه إلا في معرفة كيفية الاستنتاج ولا توجد مسئلة دليلها من مسئلة منطقية (فواتح ص ۹)

خضری لکھتے ہیں: "وكيفية استعمال هذه القضايا في الاستنباط أن تجعل كبرى في الدليل الذي صغرى سهل الحصول كقوله "أقيموا" صيغة طلب لم تصرفها قرينة عن الوجوب، وكل صيغة طلب لم تصرفها قرينة عن الوجوب تقتضي الوجوب، ومن هاتين المقدمتين ينتج أن "أقيموا" يقتضي وجوب ما تعدى إليه وهو الصلاة، فينتج الحكم المطلوب وهو أن الصلاة واجبة" (اصول الفقہ ص ۱۴)

مذکورہ تصریحات سے بخوبی اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ اصول فقہ میں منطق ہی کی طرح مقدمات کی ترتیب سے نتیجہ کا استخراج کیا جاتا ہے۔

(حاشیہ صفحہ ہذا) سلہ ثقافۃ، ص ۱۳۷۔

مقدمہ کی عربی اور فارسی عبارتوں کے ترجمے

ص ۷۶ (فاك كل نظام) ہر نظام کو آمیزش سے پاک کرنے والا۔

ص ۸۱ (کانوا أشد قوم۔۔۔) اپنے فقہاء، اللہ تعالیٰ ان پر رحم فرمائے، کی جن رایوں کی طرف انھوں نے اپنا انتساب کر لیا تھا ان کے لئے عصبیت اور ان پر جمود کے اعتبار سے وہ سب لوگوں سے زیادہ شدید تھے۔

ص ۸۱ (فدائے کوری۔۔) وہ دیکھنے والی آنکھ چمگادڑ کے اندھے پن پر قربان (کر دینے کے قابل) ہے جو آدھی رات کے آفتاب کے چہرہ سے بے خبر ہو۔

ص ۸۲ (خلق اللہ۔۔۔) اللہ تعالیٰ نے کچھ لوگ جنگوں کے لئے پیدا فرمائے ہیں اور کچھ پیالے اور ثرید کے لئے۔

ص ۸۶ (إن اللہ یبعث۔۔۔) اللہ تعالیٰ اس امت کے لئے ہر صدی کی ابتدا میں ایسے لوگ پیدا فرماتا رہے گا جو اس کے لئے اس کے دین کی تجدید کرتے رہیں۔

ص ۸۹ (مخفی نماند کہ۔۔۔) مخفی نہ رہے کہ حضرت والا اکثر امور میں حنفی مذہب کے مطابق عمل فرماتے تھے سوائے ان چیزوں کے جن کی حدیث یا وجدان کی رو سے کسی دوسرے مذہب میں ترجیح پاتے تھے۔ انہی چیزوں میں سے یہ بھی ہے کہ امام کے پیچھے سورۂ فاتحہ پڑھتے تھے اور نماز جنازہ میں بھی۔

ص ۹۰ (و بعد ملاحظہ۔۔۔) مذاہب اربعہ کی کتابیں، ان کے اصول فقہ اور وہ احادیث جن سے وہ تمسک کرتے ہیں ان کو دیکھنے کے بعد غیبی نور کی مدد سے دل کو فقہاء محدثین کی روش پر قرار ہوا۔

ص ۹۰ (إنما یجمع۔۔) وہ علم حدیث اور اپنے اصحاب سے مروی فقہ کا جامع ہوتا ہے۔

ص ۹۰ (فھذہ طریقة المحققین۔۔۔) فقہائے محدثین میں سے محققین کا یہی طریقہ ہے۔ اور ایسے لوگ بہت کم ہیں۔ اور یہ لوگ اہل حدیث میں سے ان اصحاب ظواہر کے علاوہ ہیں جو قیاس اور اجماع کے قائل نہیں اور اصحاب حدیث میں سے ان متقدمین سے بھی مختلف ہیں جو مجتہدین کے اقوال کی طرف بالکل التفات نہیں کرتے۔ لیکن وہ اصحاب حدیث کے ساتھ زیادہ مشابہ ہیں کیونکہ یہ لوگ مجتہدین کے اقوال میں وہی عمل کرتے ہیں جو عمل کہ مجتہدین صحابہ و تابعین کے اقوال میں کیا

ص ۹۱ (رمتے تحقیق [illegible]...) میں نے تحقیق کی شراب کو شہروں سے باہر دیکھا تو میں ان شہروں سے نہ نکلتا تو اور کیا کرتا؟

ص ۹۲ (رضیت کل طریق...) میں ہر اس راستے کو بھول گیا جسے (پہلے سے) جانتا تھا، سوائے اس راستے کے جو مجھے تمہارے گھر تک لے جاتا ہے۔

ص ۹۴ (وثانیھا الوصاۃ...) دوسرے ان چاروں مذہبوں کا پابند رہنے کی وصیت کہ میں ان سے نکلوں اور جہاں تک ہو سکے ان میں توفیق پیدا کروں حالانکہ میری طبیعت تقلید کی منکر اور اس سے بالکل بیزار تھی لیکن میری طبیعت (کے تقاضے) کے خلاف مجھے اس کی پابندی کا حکم دیا گیا

ص ۹۷ (بالجملہ ملاحظہ...) خلاصہ یہ کہ ان امور کے ملاحظہ نے اولاً موطا کی روایت اور ثانیاً اس کی شرح کا شوق پیدا کیا۔

ص ۹۸ (ونحن نأخذ...) اور فروع میں سے ہم ان کو لیتے ہیں جن پر علما خصوصاً حنفیہ اور شافعیہ کے دو بڑے فرقوں کا اتفاق ہو اور خاص طور پر طہارت اور صلاۃ کے فروع میں لیکن اگر اتفاق دستیاب نہ ہو اور علما کا اختلاف ہو تو ہم ان (اقوال) کو لیتے ہیں جن کی شہادت ظاہر اور معروف حدیث سے ملتی ہو۔ اور ہم کسی عالم کو حقیر نہیں سمجھتے کیونکہ سب حق کے طالب ہیں۔ اور ہم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا کسی میں عصمت کا اعتقاد بھی نہیں رکھتے۔

ص ۹۹ (وأنا أوصی طالب الحق...) اور میں حق کے طلبگار کو چند باتوں کی وصیت کرتا ہوں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ نہ تو جاہل صوفیہ کی صحبت اختیار کرے، نہ جاہل عبادت گزاروں کی نہ متقشف فقہاء کی اور نہ محدثین میں سے اصحاب ظواہر کی۔

ص ۹۹ (اگر قدرت تتبع ...) اگر حدیث کی کتابوں اور صحابہ اور تابعین کے آثار کے تتبع کی قدرت نہ ہو تو مذاہب اربعہ میں سے کسی ایک مذہب کی تقلید کے بغیر چارہ نہیں۔ اور اگر قدرت ہو تو ایسے شخص کے حق میں زیادہ اچھا یہ ہے کہ احادیث و آثار کو خود دیکھے۔ اسے بالخصوص متاخرین کی تخریجات اور تفریعات میں مشغول نہیں ہونا چاہئے۔

ص ۱۰۰ (الشرائع القیاسیۃ...) قیاسی شرائع (مذاہب) سے ہمیں ٹھنڈک (اطمینان) نہیں ہوتی۔

(وأما هذه المذاهب الأربعة ...) ان چاروں مذاہب میں سے شافعی کا مذہب سنت کے سب سے زیادہ قریب ہے۔

(وفي الفروع يتبع ...) اور فروع میں ان محدث علماء کی پیروی کرنا جو حدیث اور فقہ کے جامع ہوں اور فقہی تفریعات کو ہمیشہ کتاب وسنت پر پیش کرتے رہنا جو ان کے موافق ہو اسے قبول کرنا ورنہ بے اسودا خاوند کی ڈاڑھی پر مار دینا۔ امت کو کسی وقت بھی کتاب سنت پر پیش کرنے سے استغنا نہیں ہے۔ اور ان متقشف فقہاء کی بات نہ سننا جنہوں نے کسی عالم کی تقلید کو اختیار کر کے سنت کے تتبع کو ترک کر دیا ہو اور ان کی طرف التفات نہ کرنا اور ان کی دوری سے خدا کا قرب تلاش کرنا۔

(چارۂ کار آنکہ ...) چارۂ کار یہ ہے کہ حدیث کی کتابیں جیسے صحیح بخاری، مسلم، سنن ابی داؤد اور ترمذی، اور حنفیہ وشافعیہ کی کتابیں پڑھے اور ظاہر سنت کے مطابق عمل کرے۔

(كتبه بيده ...) اسے لکھا ہے اپنے ہاتھ سے، اس نے جو اللہ کریم و ودود کی رحمت کا محتاج ہے، ولی اللہ بن عبد الرحیم بن وجیہ الدین بن معظم، جو نسب کے اعتبار سے عمری ہے وطن کے اعتبار سے دہلوی ہے، عقیدہ کے اعتبار سے اشعری ہے، طریقہ کے اعتبار سے صوفی ہے، عمل کے اعتبار سے حنفی ہے اور درس کے اعتبار سے حنفی وشافعی ہے۔

(إياك أن تخالف ...) خبردار فروع میں قوم کی مخالفت نہ کرنا۔

(ولا حد ثان ...) اگر تمہاری قوم کفر سے اسلام میں نئی نئی داخل نہ ہوئی ہوتی تو میں کعبہ کو گرا دیتا اور اسے از سر نو بناتا۔

(چوں عالم این امور را ...) جب عالم نے ان امور کا احاطہ کر لیا اور اول سے آخر تک، مجتہدانہ طور پر احکام کی شرح کر لی تو وہ دین میں مجتہد مطلق ہو گیا، اس کا فتویٰ صحیح ہو گیا، اور اس سے تقلید اٹھ گئی، اگرچہ اس طریقہ کار میں اس نے کسی پر اعتماد کیا ہو یا کسی کی شاگردی سے یا اس کی کتابوں کے مطالعہ سے یہ بات حاصل ہوئی ہو۔ اور فقیر کے دل میں شافعی کی کتاب "الأم" کے تتبع سے اس کی تحریک ہوئی اور اس معاملہ میں شرح السنہ (امام بغوی شافعی کی تصنیف۔ راقم) سے بھی پوری مدد ملی اور شافعیہ کی کتابوں نے بھی مدد کی۔ بہر تقدیر اس

جستجو میں اگرچہ کسی ظاہر استاد نے مجھ پر احسان نہیں کیا لیکن غیبی مدد سے ان کتابوں
دل میں شاخ و برگ نکالے۔ یہ اللہ عزیز و علیم کی تقدیر ہے۔

ص ۱۱۵ (ولا زم نیست . . .) اور ضروری نہیں ہے کہ ابو حنیفہ اور شافعی کی طرح مجتہد مطلق

ص ۱۱۶ (و نعمت عظمی . . .) اس ضعیف پر بڑی نعمت یہ ہے کہ اسے فاتحیت کی خلعت دی
اس کے ہاتھوں بعد کے دورہ کا افتتاح کیا اور ارشاد فرمایا کہ فقہ میں پسندیدہ کیا ہے
جمع کرکے (اس ضعیف نے) فقہ حدیث کی از سر نو بنیاد رکھی۔

ص ۱۱۷ (وکان صاحب الحدیث . . .) کبھی صاحب حدیث بھی کسی مذہب کے ساتھ
کی کثرت کی وجہ سے اس مذہب کی طرف منسوب ہو جاتا ہے جیسے نسائی اور بیہقی کہ
کی طرف منسوب ہوتے ہیں۔

ص ۱۱۸ (امام شافعی کہ . . .) امام شافعی جو استنباط کرنے والوں (مجتہدوں) کے سردار

ص ۱۱۸ (ولا یخفی علیہ . . .) اور اس پر یہ مخفی نہ رہے کہ احادیث و آثار پر مبنی شافعی کے
مادہ مدون، مشہور اور مخدوم ہے۔ ان کے مذہب کے علاوہ کسی دوسرے مذہب کو یہ بات
نصیب نہیں ہوئی۔

ص ۱۱۸ (أما هذه المذاهب الأربعة فأقربها . . .) لیکن ان چاروں مذاہب میں سے
شافعی کا مذہب سنت کے سب سے زیادہ قریب ہے۔ اس کی تنقیح اور اس کی تصنیف
اور ان کی نظر علل و اسباب کی حقیقت تک پہنچتی ہے۔

ص ۱۱۹ (من عادی مذهب الشافعی . . .) جو شخص شافعی کے مذہب سے عداوت رکھے
وہ اجتہاد مطلق کے منصب سے محروم رہے گا اور علم حدیث اس سے انکار کرتا ہے کہ
شخص کو خالص اور پختہ طریقے سے حاصل ہو جو شافعی اور ان کے اصحاب کا طفیلی نہ ہو
اور جب کہ ساتھ ان کا طفیلی ہیں، اور جب سوا کسی چیز کو شافع (شفاعت کرنے والا) نہیں سمجھتا

ص ۱۲۰ (وإياك أن تخالف القوم . . .) خبردار جو تو فروع میں قوم کی مخالفت کرے
کیونکہ یہ بات تیرے بارے میں حق کی مراد کے مخالف ہے۔ اس کے بعد مجھے ایک فرد
. . . . اکسیر اعظم تک۔

(وجود او . . .) اگر ان کا وجود صدر اول میں ہوتا تو انھیں امام الائمہ اور تاج المجتہدین شمار کیا جاتا۔

(دیں مقدمہ . . .) اس معاملہ میں حضرت والد کا اختیار خوب تھا کہ اگر کسی ایک مجتہد نے بھی اس حدیث پر عمل کیا ہو تو حدیث کو ترجیح ہوگی، اس کے مطابق عمل کرے، ورنہ اسے ترک کر دے کیونکہ سب لوگوں کا سکوت سبب سے خالی نہیں ہے۔

(وأمدنی علیہ الصلاۃ والسلام . . .) (نبی علیہ الصلاۃ والسلام) نے ان مجالس میں میری اجمالی امداد فرمائی جس کی تفصیل سے مجدد ہونا، وصی ہونا اور قطب ارشاد ہونا۔ اور مجھے قبولیت عطا فرمائی اور امام بنایا اور میرے طریقے کو اور اصل و فرع کے اعتبار سے میرے مذہب کو درست فرمایا، تمام لوگوں کے لئے نہیں بلکہ صرف ان مخصوص لوگوں کے لئے جن کی فطرتیں تحقیق کی فطرت ہوں، بشرطیکہ یہ اختلاف اور تعاقل کا سبب نہ بنے۔ یہ وہ حکم ہے کہ ہر اس شخص کا اس پر متنبہ ہونا ضروری ہے جو اصل و فرع کے اعتبار سے ہمارے مذہب کو اور سلوک کے اعتبار سے ہمارے طریقہ کو اختیار کرے۔

(واما العلوم الظاهرة . . .) علوم ظاہرہ: تفسیر، حدیث، فقہ، عقائد، نحو، صرف، کلام، اصول اور منطق، ہم نے سیدی والد رضی اللہ عنہ سے پڑھے ہیں۔

(قال العبد الضعیف . . .) عبد ضعیف ولی اللہ بن عبد الرحیم عفی عنہ کہتا ہے کہ میں نے قرآن اول سے آخر تک حفص کی روایت سے جو وہ عاصم سے کرتے ہیں، صالح ثقہ حاجی محمد فاضل سندی سے ۱۱۳۵ھ میں پڑھا ہے۔

(وانہ طلب منی . . .) انھوں نے مجھ سے ایسا امر طلب کیا کہ خود وہ اس کے زیادہ مستحق ہیں کہ اسے ان کے چراغ سے حاصل کیا جائے۔

(وکان یسند عنی . . .) وہ مجھ سے لفظ کی سند لیتے تھے اور میں ان سے معنی کی تصحیح کرتا تھا۔

(واجازنی بجمیعہ . . .) جو کچھ ابن سلیمان کی "صلۃ الخلف" میں ہے جس میں انھوں نے اپنی اسانید ذکر کی ہیں، ان سب کی اجازت مجھے عبد اللہ بن سالم کے نواسے سید عمر نے اپنے نانا سے روایت کرتے ہوئے دی ہے۔

ص ۱۳۲ (اما النخلی ...) نخلی کا ایک رسالہ ہے بغیۃ الطالبین لبیان المشائخ المحققین المعت
طبع حیدرآباد دکن ۱۳۲۸ھ۔ راقم جس میں انھوں نے اپنی اسانید جمع کی ہیں۔ مجھے اس کی اجا
ان سے روایت کرتے ہوئے ابوطاہر نے دی ہے اور ان سب کی اجازت بھی دی ہے جنھیں
صحیح طور پر سید عمر سے اور سید عمر اپنے نانا عبداللہ مذکور سے روایت کرتے ہیں۔

ص ۱۳۲ (وأما البصری ...) بصری کے بیٹے شیخ سالم نے ایک رسالہ تالیف کیا ہے (الامداد بمع
علو الاسناد طبع حیدرآباد دکن ۱۳۲۸ھ۔ راقم اس کی اجازت اور ان سب کی اجازت جنھیں
صحیح طور پر سید عمر سے اور سید عمر اپنے نانا عبداللہ مذکور سے روایت کرتے ہیں مجھے شیخ سالم نے دی

ص ۱۳۵ حاشیہ ۵ (در بعض تطویل ...) بعض میں اکتا دینے والی طوالت پائی اور بعض میں
پیدا کرنے والا اختصار اور کوئی بھی اس میزان کے مطابق نہ ملا تو مجبور ہو کر میں نے
ترجمہ کا مصمم ارادہ کیا۔

ص ۱۳۷ حاشیہ ۵ (این کتاب اگرچہ ...) یہ کتاب اگرچہ علم حدیث میں نہیں ہے لیکن اس
حدیث کی بکثرت شرح کی گئی ہے اور حدیث کی حکمتیں اور اسرار بیان کئے گئے ہیں یہاں تک
یہ اپنے فن میں ایسی کتاب ہوگئی ہے کہ اس سے پہلے اس طرح کی کتاب تصنیف نہیں کی گئی
ان ہجری بارہ سو سالوں میں عرب و عجم کے علماء میں سے کسی کی اس طرح کی تصنیف موجود نہیں

ص ۱۳۸ حاشیہ ۳ (و رسائل التفہیمات ...) اور تفہیمات کے رسائل جو دو سو سے زیادہ ہیں۔

ص ۱۳۸ حاشیہ ۱ (کاتب حروف گوید ...) کاتب حروف کہتا ہے کہ یہ ہے وہ جو اس رسالہ میں سلسلہ
بیان میں میسر ہوا۔ حدیث و فقہ وغیرہ کی بعض اسانید کا بیان اس کے بعد آئے گا۔

ص ۱۴۱ حاشیہ ۳ (فقیر مناجات ...) فقیر نے کوئی مناجات تصنیف نہیں کی مگر فقیر کے والد
اعتصام کے نام سے عربی میں ایک دعا تصنیف کی ہے۔

ص ۱۴۱ حاشیہ ۵ (رسالہ در لبس احمر ...) لبس احمر کے بارے میں جو رسالہ ہے وہ دراصل کسی
عالم کا تصنیف کردہ ہے۔ شیخ ابوطاہر نے ہمارے ولی نعمت (شاہ ولی اللہ) سے فرما
اس کا مطالعہ کریں اور اس پر کچھ لکھیں چنانچہ مطالعہ کے بعد انھوں نے حاشیہ کے طو
اس پر کچھ چیزیں لکھیں، یہی حاشیہ ان کی مؤلفات کی فہرست میں داخل ہے۔

ص ۱۳۱ (حاشیہ ۵ روبر لے فہم معانی ...) حدیث کے معانی سمجھنے اور ان کے درمیان تعارض دفع کرنے کے لیے والد ماجد قدس سرہ نے عجیب قواعد اور نادر فوائد تحریر فرمائے ہیں۔ انشاء اللہ اگر فرصت ملی تو ان میں سے کچھ نقل کر کے آپ کے لیے بھیجوں گا۔

[۹۰]

ص ۱۳۲ (حاشیہ ۲ (تصانیف آنحضرت ...) علم دین میں آنحضرت کی تصانیف نوے کے قریب بلکہ اس سے زیادہ ہیں، یعنی تفسیر، اصول فقہ، کلام اور حدیث، مثلاً حجۃ اللہ البالغہ اور اسرار فقہ اور منصور اور ازالہ۔

ص ۱۳۳ (ومسند احمد ...) مسند احمد میں جو ضعیف روایات ملتی ہیں وہ حسن کے قریب ہیں جیسا کہ ہمارے شیخ اجل ولی اللہ محدث نے فرمایا۔

ص ۱۳۵ (کتب هذه الأسطر ...) یہ سطریں فقیر عبدالعزیز دہلوی نے لکھیں۔

ص ۱۳۶ (لاجرم عزم ...) مجبوراً دوسرے ترجمہ کی تالیف کا عزم مصمم ہوا اور زہراوین کے ترجمہ تک کا مسودہ مرتب ہوگیا۔ اس کے بعد حرمین کے سفر کا اتفاق ہوا اور یہ سلسلہ منقطع ہوگیا۔

ص ۱۴۰ (واجزته ...) میں نے انھیں اجازت دی کہ وہ مجھ سے میری ان کتابوں اور رسائل کی روایت کریں جو میں نے تصوف وغیرہ میں تالیف کیے ہیں، وہ بھی جو انھوں نے مجھ سے پڑھے ہیں مثلاً کتاب فیوض الحرمین، اور وہ بھی جو نہیں پڑھے۔

ص ۱۴۷ (وقد فصلنا الأسانيد ...) ہم نے اپنی اسانید کی تفصیل دوسرے رسالوں میں تحریر کی ہے جو چاہے ان کی طرف رجوع کرے۔

ص ۱۴۹ (فمن شاء ...) جو ترقی چاہے وہ ہماری دوسری کتابوں کی طرف رجوع کرے۔

ص ۱۵۰ (ثم یعوقنی ...) یہ چیز بھی میرے لیے مانع ہے کہ میرے پاس اور میرے گردوپیش منصف اور ثقہ علما میں سے بھی ایسا کوئی نہیں کہ جن چیزوں میں شبہ ہو ان میں اس کی طرف رجوع کروں۔

ص ۱۵۲ (حاشیہ ۵ (در نسخہ مطبوعہ ...) مطبوعہ نسخہ میں اس کی جگہ "انفاس العارفین" کا ذکر ہے بظاہر یہ تحریف ہے۔

ص ۱۵۳ (فعزمت ...) پھر میں نے ایک کتاب کی تالیف کا عزم کیا جس کا نام "الانصاف فی بیان اسباب الاختلاف" رکھوں گا۔ ... لیکن ہنوز اس کی فرصت نہیں ملی۔

ص ۱۵۳ (وسمع علیّ ...) انھوں نے مجھ سے میری بعض مصنفات سنیں مثلاً "فتح الرحمٰن فی ترجمۃ القرآن"
"حجۃ اللہ البالغۃ" اور "المسوّی" اور ان کے علاوہ دوسرے بہت سے رسائل جن کا شمار دشوار ہے۔

ص ۱۵۳ (واسانید الطرق ...) مشہور طریقوں کے اسانید اور بعض اشغال و اذکار ہمارے رسالوں
میں سے ہماری کتاب "الانتباہ فی سلاسل أولیاء اللہ" میں مذکور ہے۔

ص ۱۵۴ (وانما ارتکب ....) انھوں (شاہ ولی اللہ) نے اپنی عمر کے آخر میں انکار کا ارتکاب کیا،
مؤلف (مولانا فخر الدین) کے دہلی تشریف لانے اور ان سے لوگوں کے واقف ہو جانے کے بعد،
اور وہ (مولانا فخر الدین) سنہ ۱۱۷۲ھ میں دہلی تشریف لائے تھے۔

ص ۱۵۴ (وقد ذکرنا ...) ہم نے خلفائے اربعہ کی سیرت تنقیح و تہذیب کے ساتھ اپنی دوسری
کتابوں میں بیان کی ہے۔

ص ۱۵۶ (قال الفقیر ...) فقیر ولی اللہ کہتا ہے کہ فنون حدیث میں اس کی متعدد تصانیف ہیں۔

ص ۱۵۷ (وقد تاکد ...) میرا یہ پختہ ارادہ ہو گیا کہ فارسی میں بھی اس کی شرح لکھوں۔

ص ۱۵۷ (مصنفات ...) فقیر کی ان تصانیف میں جو مؤطا کی شرح کے علاوہ ہیں، خصوصاً
"ازالۃ الخفاء عن خلافۃ الخلفاء" میں ان بزرگوں اور دوسرے صحابہ کے مناقب اور سیرتیں
پوری شرح و بسط کے ساتھ لکھی جا چکی ہے۔

ص ۱۵۸ حاشیہ (وقد شرحنا ...) ہم نے مؤطا کی شرح "المسوّی" میں ابو حنیفہ اور
شافعی کے مذہب کے مطابق اس کتاب (صدقہ کے بارے میں عمرؓ کی کتاب) کی شرح کر دی ہے۔

ص ۱۶۳ (الفقہ، العلم ...) تفصیلی دلیلوں سے استدلال کے ذریعہ شرعی فرعی احکام کا علم۔

ص ۱۶۳ (أما حدہ لقبا ...) اس کی لقبی تعریف: ان قواعد کا علم جن کے ذریعہ معلوم ہوتا ہے
کہ تفصیلی دلیلوں سے شرعی فرعی احکام کا استنباط کیسے کیا جاتا ہے۔

ص ۱۶۴ (ثم ھذا العلم ...) پھر یہ علم وہ اجمالی دلیلیں ہیں کہ تفصیلی دلیلوں کو ان کے احکام پر
منطبق کرتے وقت ان کی ضرورت پیش آتی ہے۔

ص ۱۶۴ (أقیموا الصلوٰۃ) نماز قائم کرو۔

ص ۱۶۴ (الأمر للوجوب) امر وجوب کے لیے ہوتا ہے۔

ص ۱۶۸ حاشیہ ۵ (إن دائی الشرب...) جب وہ شراب پیئے گا تو بیہودہ گوئی کرے گا اور جب بیہودہ گوئی کرے گا تو زنا کی تہمت لگائیگا پس قذف کی حد لگائی جائے گی۔

ص ۱۶۸ حاشیہ ۵ (وأولات الاحمال...) اور حمل والی عورتوں کی عدت یہ ہے کہ وہ اپنا حمل وضع کریں۔

ص ۱۶۸ حاشیہ ۵ (أشهد أن...) میں شہادت دیتا ہوں کہ چھوٹی سورۃ نساء بڑی سورۃ نساء کے بعد نازل ہوئی ہے۔

ص ۱۶۸ (ومنها أني وجدت...) انہی میں سے یہ ہے کہ میں نے دیکھا کہ بعض لوگ یہ گمان کرتے ہیں کہ ابو حنیفہ اور شافعی رحمہما اللہ کے درمیان اختلاف کی بنیاد ان اصول پر ہے جو کتاب بزدوی وغیرہ میں مذکور ہیں، حالانکہ حق صرف یہ ہے کہ ان میں سے اکثر اصول ان کے اقوال سے نکالے گئے ہیں میرے نزدیک یہ مسئلہ کہ "خاص مبیّن ہے اس کے ساتھ بیان لاحق نہیں ہوتا"، "زیادتی نسخ ہے"، "عام خاص کی طرح قطعی ہوتا ہے"، "رواۃ کی کثرت سے ترجیح نہیں ہوتی"، "اگر قیاس کا دروازہ بند ہوتا ہو تو غیر فقیہ کی حدیث پر عمل واجب نہیں"، "مفہوم شرط و وصف کا بالکل اعتبار نہیں"، "امر کا موجَب یقیناً وجوب ہے"، اور اسی جیسے دوسرے اصول کہ یہ ائمہ کے کلام سے نکالے گئے ہیں اور ان کے بارے میں ابو حنیفہ اور ان کے صاحبین سے کوئی روایت نہیں۔

ص ۱۶۹ (واخذ المصنف...) مصنف نے اپنی کتاب ارموی کی حاصل سے اخذ کی ہے اور ارموی نے رازی کی محصول سے، اور محصول کا استمداد (مدد طلب کرنا) دو کتابوں سے ہے کہ اکثر وہ ان سے نہیں نکلتے، غزالی کی "المستصفی" اور ابو الحسین بصری کی "المعتمد" حتی کہ میں نے دیکھا ہے کہ وہ ان دونوں سے ایک ایک صفحہ یا اس کے قریب بعینہ ان کے الفاظ میں نقل کر دیتے ہیں۔

ص ۱۷۰ (اتفق الشیخان...) شیخین اس قول پر متفق ہیں۔

ص ۱۷۱ حاشیہ ۵ (قال الإمام علاء الدین...) امام علاء الدین حنفی میزان الاصول (ص ۱-۳) میں لکھتے ہیں: جان لو کہ اصول فقہ، اصول دین کی فرع ہے، لہذا ضروری تھا کہ اصول فقہ میں تصنیف کتاب کے مصنف کے اعتقاد کے مطابق ہو۔ اصول فقہ میں اکثر تصانیف معتزلہ

کی ہیں جو اصول میں اور ان اہل حدیث کی ہیں جو فروع میں ہمارے مخالف ہیں' اور ان کی تصانیف پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا۔ اور ہمارے اصحاب کی تصانیف دو قسم کی ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جو احکام اور اتقان کے ساتھ لکھی گئی ہیں کیونکہ یہ ان حضرات کی تصانیف ہیں جو اصول و فروع کے جامع تھے جیسے ماتریدی کی "ماخذ الشرائع" اور "کتاب الجدل" اور اسی جیسی دوسری کتابیں۔ دوسری قسم وہ ہے جو معانی میں انتہائی تحقیق اور اچھی ترتیب کے ساتھ لکھی گئی ہیں کیونکہ یہ ان حضرات کی تصانیف ہیں جو منقول کے ظواہر سے فروع کے استخراج کے درپے ہیں۔ لیکن چونکہ وہ اصول کے دقائق اور معقول کے قضایا میں ماہر نہ تھے اس لئے بعض فصول میں ان کی رائیں مخالفین کی رایوں کی طرف لے جاتی ہیں۔ پہلی قسم کو الفاظ و معانی کے توحش یا ہمتوں کے ضعف کی وجہ سے ترک کر دیا گیا اور دوسری قسم نے شہرت پائی۔

باب ۲۱

کتاب

کتاب کی تعریف

کتاب اللہ کا مصداق کیا ہے، اس میں امتِ مسلمہ کا کوئی اختلاف نہیں لیکن جہاں تک اس کی تعریف کا تعلق ہے، اس میں اصولیین نے اپنے علم و بصیرت کی رو سے مختلف تعبیرات اختیار کی ہیں [۱]

امام بزدوی نے کتاب کی حسبِ ذیل تعریف کی ہے [۲]

أما الكتاب فالقرآن المنزل [۳] على رسول الله المكتوب [۴] في المصاحف المنقول

---

[۱] بعض اہم تعبیرات حسبِ ذیل ہیں:-

۱- "هو ما نقل إلينا بين دفتي المصحف بالأحرف السبعة المشهورة نقلاً متواتراً" (آمدی، ج ۱، ص ۸۲)

۲- "الكتاب هو القرآن المنزل" (ایضاً) آمدی نے اس تعریف کو اقرب کہا ہے۔

۳- "الكتاب أي القرآن وهو ما نقل إلينا بين دفتي المصاحف تواتراً" (تنقیح ج ۱، ص ۲۶ و ارشاد ص ۳۰)

۴- "الكتاب القرآن وهو الكلام المنزل للإعجاز بسورة منه" یہ تعریف ابن حاجب نے کی ہے۔ (مختصر ج ۲، ص ۱۸)

۵- "هو اللفظ العربي المنزل للتدبر والتذكر المتواتر" (تحریر ص ۲۹۷)

۶- "هو الكلام المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول إلينا نقلاً متواتراً" (ارشاد ص ۲۹)

۷- "هو كلام الله العربي الثابت في اللوح المحفوظ للإنزال" (ارشاد ص ۳۰)

۸- "هو كلام الله المنزل على محمد المتلو المتواتر" (ایضاً) شوکانی نے اس تعریف کو سب سے بہتر کہا ہے۔

۹- "الكتاب القرآن والمعني به هنا اللفظ المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم للإعجاز بسورة منه المتعبد بتلاوته" (جمع، ج ۱، ص ۲۲۳)

ان تعریفات میں الفاظ کا اختلاف اور قیود کی کمی بیشی صرف مناسبت، کفایت اور حسنِ تعبیر پر مبنی ہے۔ نتیجہ میں اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

[۲] اصول بزدوی، ج ۱، ص ۲۱-۲۲۔ نیز المنار مع فتح الغفار ج ۱، ص ۹ و ارشاد، ص ۳۰۔

[۳] لفظ قرآن کا اطلاق جس طرح کلام مقروء اور کلام لفظی پر ہوتا ہے اسی طرح اس کلام ازلی اور کلام نفسی پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے جو غیر مخلوق اور قدیم ہے۔ (توضیح و تلویح ج ۱، ص ۲۷، ۲۸) لیکن چونکہ اصول کی غرض میں احکام کا مدار چونکہ کلام لفظی پر ہوتا ہے کلام نفسی پر نہیں، اسی لئے کتاب یا قرآن کے الفاظ کلام لفظی کے لئے بولے جاتے ہیں کلام نفسی کے لئے نہیں اور اسی لئے قرآن کی تعریف میں المنزل على رسول الله کی قید کا مقصد اس کلام ازلی و کلام نفسی کو خارج کرنا ہے۔ (آمدی ج ۱، ص ۸۲ و تلویح ج ۱، ص ۲۸)

[۴] المكتوب في المصاحف کی قید سے اس حصہ کو خارج کرنا مقصود ہے جس کی تلاوت منسوخ ہو چکی ہے لیکن حکم باقی ہے مثلاً الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالاً من الله۔ (کشف بزدوی، ج ۱، ص ۲۱)۔

عن النبی صلے اللہ علیہ وسلم نقلاً متواتراً بلاشبہۃ۔ ؎

کتاب کی تعریف جس طرز پر اصولیین کرتے ہیں، خاص اس طرز پر اس کی تعریف شاہ صاحب نے کسی جگہ نہیں کی، لیکن مختلف مقامات پر اس کے بارے میں جو کچھ فرمایا ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ کتاب کی تعریف میں شاہ صاحب کے نزدیک وہ تمام قیود بھی ملحوظ ہیں جو امام بزدوی نے ذکر کی ہیں اور بعض زائد قیود بھی جن کا لحاظ بعض دوسرے حضرات نے کیا ہے۔

مثلاً ایک جگہ فرماتے ہیں:۔

"پس قرآن قدیم است باصل خود و محدث است باعتبار نزول و عربی است، و کلام حضرت حق است و منزل بواسطہ ملک کریم، و متلو بالسنۂ عباد، و مکتوب در مصاحف و فخیم الشان در علماء و فرشتگان، و واجب التعظیم و کثیر البرکات و تلاوت آں مؤثر در حاجات بنی آدم کہ القرآن ما قرئ و تعین در ملاء اعلیٰ و عالم مثال" ؎

امام بزدوی نے کتاب کی جو تعریف کی ہے اس میں تین قیود خاص ہیں المنزل علی رسول اللہ ـــ المکتوب فی المصاحف اور المنقول عن النبی صلے اللہ علیہ وسلم نقلاً متواتراً بلاشبہۃ۔

ان میں سے مقدم الذکر دو قیود شاہ صاحب کے یہاں بھی موجود ہیں۔ لیکن علامہ ابن الہمام نے اللفظ العربی کی قید بھی لگائی ہے اور علامہ شوکانی نے کلام اللہ اور المتلو کی قیود بھی نقل کی ہیں۔

شاہ صاحب کے یہاں یہ تینوں قیود بھی موجود ہیں۔ لیکن شاہ صاحب نے یہاں بعض زائد باتیں بھی ذکر کی ہیں جن کا تعلق علم اصول فقہ سے نہیں۔ البتہ تواتر کی قید جو انتہائی اہم ہے، اس لئے کہ قرآن قطعی ہے اور قطعیت تواتر کے بغیر حاصل نہیں ہوتی، اس قید کا ذکر شاہ صاحب نے اس موقع پر نہیں فرمایا لیکن اس کی صراحت ان کے کلام میں دوسری جگہ مل جاتی ہے فرماتے ہیں:۔

؎ بزدوی صاحب نے مشہور کو بھی متواتر کی ایک قسم شمار کیا ہے اور اسی قول کی بنا پر بلاشبہۃ کی قید سے مشہور قراءات خارج ہو جاتی ہیں اور اگر مشہور متواتر کی قسم نہ ہو تو اس صورت میں بلاشبہۃ صرف نقلاً متواتراً کی تاکید ہوگا (کشف بزدوی [illegible]) صاحب توضیح کہتے ہیں کہ بلاشبہۃ کی قید کا مقصد یہ ہے کہ سورۂ نمل کے سوا باقی مقامات سے تسمیہ (بسم اللہ) ہونے سے خارج ہو جائے۔ ساتھ ہی وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ قید زائد ہے چونکہ مقصود اس کے بغیر بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ (ج ۱ ص ۲۷)

؎ کلمات طیبات۔ ص ۱۶۶-۱۶۷۔

"محققین علما برآں رفتہ اند کہ در صلوات وغیر آں خواندہ نشود مگر قرات متواترہ، وقرات متواترہ آنست کہ درو سے دو شرط بہم آید یکے آنکہ سلسلۂ روایت آں "ثقۃ عن ثقۃ" تا صحابۂ کرام رسد نہ مجرد محتمل خطے، دوم آنکہ خط مصاحف عثمانیہ محتمل آں باشد زیرا کہ چوں صورت حفظ آں تدوین بین اللوحین وجمع بین الدفتین مقرر شد ہرچہ غیر آں است غیر محفوظ است، وہرچہ غیر محفوظ است غیر قرآن است لأن اللہ تعالیٰ قال وإنا له لحافظون وقال إن علينا جمعه. الآية"[1]

قرآن متواترہ وشاذہ

اس پر سب کا اتفاق ہے کہ قرآن صرف وہ ہے جو بطریق تواتر منقول ہو اور جو بطریق شاذ یا آحاد منقول ہے وہ قرآن نہیں۔[2]

البتہ یہ بات بحث طلب ہے کہ قرآن کی کونسی قرأتیں متواتر ہیں اور کونسی شاذ۔ اصولیین کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ قرات عشرہ[3] متواتر ہیں اور باقی شاذ۔ اور فقہا میں سے بعض حضرات اصولیین سے متفق ہیں، لیکن جمہور فقہا کے نزدیک قرات سبعہ[4] متواتر ہیں اور باقی شاذ۔[5] لیکن زرکشی لکھتے ہیں کہ قرات سبعہ ائمہ سے تو بلاشبہ متواتر ہیں مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کا تواتر محل نظر ہے۔[6]

حقیقت یہ ہے کہ قرات کے تواتر اور شذوذ کے بارے میں اصولیین یا فقہا کے مقابلہ میں اصحاب فن یعنی قراء کی بات زیادہ معتبر ہونی چاہیے۔ اسی لئے علامہ سیوطی نے اس سلسلہ میں جزری کی بات سب سے اچھا کہا ہے۔

علامہ جزری نے قرات کے تواتر کے لئے تین شرائط مقرر کئے ہیں، عربیت سے موافقت، خط مصحف عثمانی سے موافقت[7]، اور سند کی صحت اور جس قرات میں ان میں سے کوئی ایک شرط بھی مفقود ہو علامہ جزری اسے ضعیف اور شاذ کہتے ہیں خواہ وہ ائمہ سبعہ سے منقول ہو یا ان سے بھی بڑے کسی آدمی سے۔ علامہ جزری نے اسے سلف اور خلف میں سے محققین کا مسلک قرار دیا ہے[8]

---

[1] ازالۃ الخفاء، ج ۱ ص ۹۷، ۹۸۔

[2] الاتقان، ج ۱ ص ۷۷، مختصر ابن حاجب، ج ۲ ص ۱۹

[3] یعنی وہ قرأتیں جو حسب ذیل ائمہ سے مروی ہیں (۱) ابو عمرو (۲) نافع (۳) عاصم (۴) حمزہ (۵) کسائی (۶) ابن کثیر (۷) ابن عامر (۸) یعقوب (۹) ابو جعفر اور (۱۰) خلف۔ (ارشاد [illegible]

[4] یعنی وہ قرأتیں جو پہلے سات قراء سے مروی ہیں۔ ایضاً۔

[5] جمع وحاشیہ بنانی، ج ۱ ص ۲۳۱

[6] الاتقان، ج ۱ ص ۸۰

[7] مثلاً ملک اور مالک یا یخدعون اور یخادعون۔

[8] الاتقان، ج ۱ ص ۷۵

شاہ صاحب بھی قرآن کے لئے تواتر کی شرط کو ضروری قرار دیتے ہیں اور جو متواتر نہ ہو اسے قرآن قرار نہیں دیتے۔ اور نماز یا غیر نماز میں اس کی قرارت کو درست قرار نہیں دیتے [1]۔ نیز شاہ صاحب نے قرارت کے تواتر کے لئے صرف دو شرائط مقرر کی ہیں۔ تیسری شرط جس کا ذکر جزری کے حوالہ سے پہلے کر دیا اس کا شاہ صاحب نے ذکر ہی نہیں کیا یعنی عربیت سے موافقت۔

اس تیسری شرط کو شاہ صاحب نے شاید اس لئے حذف کر دیا ہے کہ جو قرارت ثقات سے مروی ہو اور مصاحف عثمانیہ کا خط بھی اس کا متحمل ہو اس میں یہ صورت پائی ہی نہیں جا سکتی کہ وہ عربیت کے موافق نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ ایسی قرارت جو ثقات سے مروی ہو لیکن عربیت کے موافق نہ ہو اس کے متعلق علامہ سیوطی نے بحوالہ جزری لکھا ہے کہ اس کی مثال تقریباً مفقود ہے۔

شاہ صاحب نے لکھا ہے کہ حضرت ابن مسعود کی قرارت "والذکر والانثی" "وقضی ربک" کی بجائے "ووصی ربک" اور "ولم ییئس" کی بجائے "اولم یتبین" کی حضرت ابن عباسؓ کی قرائتیں شاذ ہیں۔

یہ قرائتیں اگرچہ ثقات سے مروی ہیں اور جب حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت ابن عباسؓ جیسے حضرات ان کے راوی ہیں تو عربیت سے ان کی ناموافقت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ پھر بھی شاہ صاحب نے انھیں شاذ کہا ہے صرف اس لئے کہ یہ قرائتیں مصحف عثمانی کے خلاف ہیں۔

قرارت شاذہ کا قرآن نہ ہونا متفق علیہ ہے البتہ امام ابوحنیفہؒ اسے ظنی حجت مانتے ہیں اور امام شافعیؒ اسے حجت نہیں مانتے [2]

---

[1] ایضاً (ن) ج ۱ ص ۹۷-۹۸۔

[2] آمدی ج ۱ ص ۸۳۔ بقول امام الحرمین کے امام شافعیؒ کا ظاہر مذہب یہی ہے (الاتقان ج ۱ ص ۸۲) لیکن ابن السبکی لکھتے ہیں کہ شوافع کا صحیح مذہب یہ ہے کہ قرارت شاذہ چونکہ خبر کے حکم میں آجاتی ہے اس لئے اس سے احتجاج درست ہے (جمع ج ۱ ص ۲۳۱) اسی لئے سارق کے بارے میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی قرارت میں چونکہ "فاقطعوا أیمانهما" ہے اس لئے بہت سے شوافع اس سے قطع یمین پر احتجاج کرتے ہیں اور صوم کفارہ یمین میں تتابع کو اس لئے ضروری قرار نہیں دیتے کہ متتابعات کی قرارت منسوخ ہے (محلی شرح جمع ج ۱ ص ۲۳۲، الاتقان ج ۱ ص ۸۲)۔ علامہ سیوطی نے قاضی ابوالطیب، قاضی حسین، رویانی اور رافعی سے یہی نقل کیا ہے جو ابن السبکی کہتے ہیں (الاتقان ج ۱ ص ۸۲)

واضح رہے کہ حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کی اسی متتابعات کی قرارت کی وجہ سے احناف صوم کفارہ یمین میں تتابع کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ احناف یہ کہتے ہیں کہ یہ قرارت تو قرآن ہے (باقی بر صفحہ آئندہ)

قرآن میں فقیہ کا دائرہ کار

شاہ صاحب نے مضامینِ قرآن کو پانچ علوم پر تقسیم کیا ہے لے ان میں سے ایک علم علم احکام ہے یعنی اس کا علم کہ عبادات، معاملات، تدبیر منزل اور سیاست مدنیہ میں کون کون سے امور واجب یا مستحب یا مباح یا مکروہ یا حرام ہیں۔ شاہ صاحب نے اسی علم کو فقیہ کا دائرہ کار قرار دیا ہے۔ ٢ه

(بقیہ حاشیہ از صفحہ گذشتہ) اور نہ صرف حضرت ابن مسعودؓ کا مذہب بلکہ یہ خبر، خبر مشہور ہے اور خبر بھی جو تک مشہور ہو جس سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے۔ اس لئے اس کا لحاظ ہوگا گویا احناف کے نزدیک تردد اس میں نہیں کہ یہ خبر ہے یا نہیں، بلکہ تردد اس میں ہے کہ یہ قرآن ہے یا خبر، اور جب قرآن نہیں تو اس کا خبر ہونا متعین ہو گیا (کشف منار ج ۲)

اس موقع پر یہ بات واضح ہو جانی مناسب ہے کہ قضاء رمضان کے بارے میں بھی حضرت ابی کی قراءت میں متتابعات کی زیادتی ہے لیکن چونکہ یہ مشہور نہیں بلکہ آحاد ہے اور آحاد سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز نہیں اس لئے احناف نے اس کا لحاظ نہیں کیا اور قضاء رمضان میں تتابع کو ضروری قرار نہیں دیا۔ (ایضاً ص ۱۲)

(حاشیہ صفحہ ھذا) لے وہ پانچ علوم حسب ذیل ہیں۔ (۱) علم احکام، (۲) علم مخاصمہ، (۳) علم تذکیر بایام اللہ (۴) علم تذکیر بآلاء اللہ، (۵) علم تذکیر بموت (الفوز ص ۲) شاہ الفوز الکبیر میں فرماتے ہیں "از علوم وجیبہ در علم تفسیر تاویل قصص انبیاء است ... دیگر تحقیق علوم خمسہ"۔ (ص ۱۲) اس سے معلوم ہوا کہ علوم خمسہ کی تحقیق شاہ صاحب کے نزدیک بھی علوم ...

اس موقع پر یہ بات صاف ہو جانی چاہئے کہ یہ علوم شاہ صاحب کے ابتداءً دریافت کردہ علوم نہیں، قرآنی علوم اور ان علوم پر قرآن کی تقسیم کے متعلق لوگ پہلے بھی گفتگو کر چکے ہیں۔ شاہ صاحب کا کام صرف اتنا ہے کہ انھوں نے خداداد علم اور بصیرت سے ان علوم کو منقح طور پر مرتب فرما دیا ہے اور شاہ صاحب نے دوسری کوئی صرف تنقیح ہی کی کیا ہے۔

علامہ سیوطی اور زرکشی علوم قرآن کے سلسلہ میں قاضی ابوبکر ابن عربی کے مختلف اقوال بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

قال: وأم علوم القرآن ثلاثة توحيد وتذكير واحكام (الاتقان ج ۲ ص ۱۲۹، البرہان ج ۱ ص ۱۷)

ابن عربی نے جس علم کو علم احکام کہا ہے وہ شاہ صاحب کے یہاں بعینہ انہی الفاظ سے موجود ہے اور ابن عربی نے جسے علم تذکیر کہا ہے شاہ صاحب نے اسی کو پھیلا کر اس کی تین قسمیں کر دی ہیں البتہ جو علم ابن عربی کے یہاں علم توحید کے نام سے ہے اسے شاہ صاحب نے علم تذکیر بآلاء اللہ میں داخل مان کر اس کی جگہ علم مخاصمہ کو ایک مستقل علم قرار دیا ہے۔ علی بن عیسیٰ نے قرآن کو تین علوم پر تقسیم کرتے ہوئے ان میں سے ایک علم الاحتجاج على المخالفين والرد على الملحدين بھی ہے (الاتقان ج ۲ ص ۱۲۹) شاہ صاحب نے اسی علم کو علم مخاصمہ سے تعبیر کیا ہے۔

٢ه الفوز ص ۳۔ امام غزالیؒ کے قول کے مطابق آیات احکام کی تعداد پانچ سو ہے۔ (الاتقان ج ۲ ص ۱۳۰)

مبحث اول

محکم و متشابہ

قرآن کریم میں دو قسم کی آیات ہیں محکمات اور متشابہات چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

منہ آیات محکمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ۱

لیکن محکم و متشابہ کی تعریف کیا ہے اور کون سی آیات یا کس قسم کے مضامین ان میں سے کس قسم کے

تحت آتے ہیں، اس میں علماء کے مختلف اقوال ہیں۔

کتب اصول وغیرہ میں ان دونوں کی جو تعریفات ملتی ہیں، ان میں سے بعض اہم تعریفات

حسب ذیل ہیں۔

۱ — محکم وہ ہے جس کی مراد معلوم ہو خواہ ظہور کے طور پر یا تاویل کے طور پر، اور متشابہ وہ ہے جس کا علم اللہ تعالیٰ نے صرف اپنے لئے مخصوص کر رکھا ہو۔ ۲

۲ — محکم وہ ہے جس کے معنی واضح ہوں اور متشابہ وہ ہے جس کے معنی واضح نہ ہوں ۳

۳ — محکم وہ ہے جس کی دلالت اس طرح واضح ہو کہ اس میں نسخ کا احتمال نہ ہو اور متشابہ وہ ہے جو اس طرح مخفی ہو کہ اس کے معنی نہ عقلاً معلوم ہو سکتے ہوں نہ نقلاً، بلکہ اس کا علم اللہ تعالیٰ نے اپنے لئے مخصوص کر رکھا ہو ۴

۴ — محکم وہ ہے جس کی تاویل میں ایک کے سوا کسی دوسری وجہ کا احتمال نہ ہو اور متشابہ وہ ہے جس میں متعدد وجوہ کا احتمال ہو۔ ۵

---

۱ آل عمران (۳) ۷ -

۲ الاتقان ج ۲ ص ۳ - اس تعریف کے مطابق متشابہ کی مثال میں قیامت کا قیام، دجال کا خروج اور صورتوں کی ابتداء میں حروف مقطعات کو پیش کیا جاتا ہے۔ قرطبی نے اس قول کے بارے میں کہا ہے ھذا أحسن ما قیل فی المتشابہ (الجامع لاحکام القرآن ج ۴ ص ۹) آلوسی نے اس قول کو اہل سنت کی طرف منسوب کرتے ہوئے اسی کو مختار کہا ہے (مناہل العرفان ج ۲ ص ۱۶۸) آمدی نے اس قول کو اور اس کے بعد والے

۳ الاحکام ج ۱ ص ۱۰۵ -

۴ مناہل العرفان، ج ۲ ص ۱۶۸

۵ ایضاً، شرح مختصر المنتہیٰ ج ۲ ص ۲۲ -

۶ جصاص، اصول الفقہ ص ۲۲ ب، الاتقان ج ۲ ص ۲ -

۵ ـ محکم وہ ہے جس کے معنی معقول ہوں اور متشابہ وہ ہے جو ایسا نہ ہو مثلاً نمازوں کی تعداد اور روزوں کا شعبان کے بجائے رمضان کے ساتھ مخصوص ہونا ۔[1]

۶ ـ فرائض، وعد اور وعید محکم ہیں اور قصص و امثال متشابہ ہیں ۔[2]

۷ ـ محکم وہ ہے جس سے عمل متعلق ہو اور متشابہ وہ ہے جس سے صرف ایمان متعلق ہو سکے[3]

۸ ـ ناسخ محکم ہے اور منسوخ متشابہ ۔[4]

۹ ـ محکم وہ ہے جس کے علم کی تحصیل کسی جلی یا خفی دلیل سے ممکن ہو اور متشابہ وہ ہے جس کی معرفت کی کوئی سبیل نہ ہو ۔[5]

شاہ صاحب کے نزدیک محکم و متشابہ کی تعریف

شاہ صاحب نے محکم و متشابہ کی تعریف کے سلسلے میں مذکورہ اقوال میں سے چوتھا قول اختیار کیا ہے

چنانچہ فرماتے ہیں :-

"أقول الظاهر أن المحكم ما لا يحتمل إلا وجها واحدا ...... والمتشابه ما احتمل وجوها إنما المراد بعضها"[6]

اسی طرح دوسری جگہ فرماتے ہیں :-

"باید دانست کہ محکم آنست کہ دانندۂ لغت ازاں کلام بجز یک معنی ادراک نکند ...... ومتشابہ آنست کہ محتمل ہر دو معنی باشد"[7]

محکم و متشابہ کی یہ تعریف بعینہٖ وہی ہے جو امام شافعیؒ سے منقول ہے ۔ چنانچہ صاحب تفسیر المنار لکھتے ہیں :-

"وعن الشافعي قال المحكم ما لا يحتمل من التأويل إلا وجها واحدا والمتشابه ما احتمل من التأويل وجوها ."[8]

---

[1] الاتقان، ج ۲ ص ۲
[2] ایضاً
[3] ایضاً، ص ۳
[4] ایضاً ص ۳۲
[5] تفسیر کبیر، ج ۲ ص ۵۹۸
[6] حجۃ، ج ۱ ص ۱۷۲
[7] الفوز ص ۲۶، ۲۷
[8] ج ۳ ص ۱۹۰

اس تعریف کی وسعت میں کیا کیا چیزیں آجاتی ہیں، یہ بات پورے طور پر اس وقت منقح ہوگی جب ...ق کو سمجھ لیا جائے جو وجوہ خفاء کے سلسلہ میں احناف اور شوافع کے درمیان ہے۔

صورت یہ ہے کہ شوافع کے یہاں وجوہ بیان وخفاء کی وہ تفصیلات نہیں جو احناف کے ...ں ہیں، احناف کے نزدیک وجوہ بیان کی طرح وجوہ خفاء کی بھی چار قسمیں ہیں، یا احناف کی ...لاح کے مطابق یوں کہا جاسکتا ہے کہ وجوہ بیان کے متقابلات چار ہیں: (۱) خفی، (۲) مشکل (۳) مجمل، اور (۴) متشابہ [۱]۔ اور ان چاروں میں فرق وہ اس طرح کرتے ہیں کہ "فإن خفي ...ض يسمى خفيا وإن خفي لنفسه فإن أدرك عقلا فمشكل أو بل نقلا فمجمل ...لا أصلا فمتشابه" [۲]

لیکن شوافع کے یہاں وجوہ خفاء کی یہ تقسیمات نہیں اور مجمل اور متشابہ ان کے نزدیک ایک ہیں۔ شوافع کے نزدیک متشابہ کی جو تعریف ہے وہ تو اوپر گزر چکی، مجمل کی تعریف ان کے نزدیک یہ ہے:

"وقالت (الشافعية: اما) أي اللفظ الذي (خفي) المراد منه (مطلقا) سواء كان بنفس الصيغة أو بعارض عليها (مجمل)" [۳]

ظاہر ہے کہ مجمل کی یہ تعریف خفی، مشکل بلکہ مشترک کو بھی شامل ہے [۴]۔ اور مجمل اور متشابہ کے ...ہونے کے بارے میں استاد ابو اسحٰق شیرازی لکھتے ہیں:۔

"وأما المتشابه فاختلف أصحابنا فيه فمنهم من قال هو والمجمل واحد ومنهم من قال المتشابه ما استأثر الله تعالى بعلمه ولم يطلع عليه أحدا من خلقه" [۵]

اور آخر میں لکھتے ہیں: "والصحيح هو الأول" [۶]

علامہ ابن ہمام لکھتے ہیں: "ومقتضى كلام المحققين تساويهما أي المجمل والمتشابه" [۷]

---

[۱] المنار ج ۱ ص ۱۶ — [۲] توضیح ج ۱ ص ۱۳۶ — [۳] تحریر مع تیسیر ج ۱ ص ۱۶۰۔

[۴] ... صاحب لکھتے ہیں کہ متشابہ کبھی اشتراک کی وجہ سے بھی ہوتا ہے۔ (مختصر ج ۲ ص ۲۲)

[۵] اللمع ص ۲۹ — [۶] ایضاً

[۷] تحریر مع تیسیر ج ۱ ص ۱۶۷۔ علامہ جیناوی نے متشابہ کو مجمل اور ماؤل کے درمیان مشترک مانا ہے۔ علامہ ابن ہمام نے ان کی یہ بات نقل کر کے اسے قابل تسلیم قرار نہیں دیا۔ (تحریر مع تیسیر ج ۱ ص ۱۶۳)۔

اس تفصیل کے بعد یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ شاہ صاحب نے امام شافعیؒ کے مطابق متشابہ کی جو تعریف کی ہے وہ خفی، مشکل، مجمل اور مشترک سب کو شامل ہے[1]۔ مجمل کو اس لئے کہ مجمل اور متشابہ دونوں ایک ہی ہیں اور باقی ماندہ کو اس لئے کہ ان سب میں وجوہ متعددہ کا احتمال ہوتا ہے، خواہ وہ عارض کی وجہ سے ہو یا نفس صیغہ کی وجہ سے۔

متشابہات کی تعیین

قرآنی متشابہات کے بارے میں تزاحم آراء و اقوال کی وجہ سے اس کی تعیین ممکن نہیں کہ کون کونسی چیزیں متشابہات میں سے ہیں۔

اول تو علامہ سیوطیؒ نے اس سلسلہ میں علماء کے تین اقوال نقل کئے ہیں[2]

۱ — پورا قرآن محکم ہے، اس لئے کہ خود اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "كتاب أحكمت آياته"[3]

۲ — پورا قرآن متشابہ ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے "كتابا متشابها مثاني"[4]

۳ — بعض آیات محکم ہیں، بعض متشابہ، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات"[5]

پھر جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ قرآن کی بعض آیات محکم ہیں، بعض متشابہ، ان کے نزدیک کون کونسی چیزیں متشابہات میں داخل ہیں، اس کی تعیین بھی ممکن نہیں[6]

علامہ سیوطیؒ نے حسب ذیل چیزوں کو متشابہات میں ذکر کیا ہے[7]

آیات صفات، استواء، نفس، وجہ، عین، ید، ساق، صفت قرب، صفت فوقیت، صفت حب، صفت غضب، صفت رضا، صفت عجب، صفت رحمت، لفظ عند، وهو معکم

---

[1] چنانچہ متشابہ میں مشترک کے سوا باقی تمام چیزوں کی شمولیت کے بارے میں صاحب مسلم اور ان کے شارح صاحب فواتح لکھتے ہیں (وقالت الشافعية ..... المحكم المتضح المعنى نصا كان أو ظاهرا) فيتناول الأقسام المذكورة في تقسيمها (والمتشابه بخلافه) فيتناول أقسام الخفاء (مسلم وفواتح، ج ۲ ص ۲۲)۔

[2] الاتقان، ج ۲ ص ۲۔ [3] ہود (۱۱) ۱۔

[4] زمر (۳۹) ۲۳۔ [5] آل عمران (۳) ۷۔

[6] چنانچہ امام رازی لکھتے ہیں کہ عام دستور ہے کہ اصحاب مذاہب میں سے ہر شخص ان آیات کو جو اس کے مذہب کے موافق ہوتی ہیں محکم کہتا ہے اور جو آیات فریق مخالف کے مذہب کے موافق ہوتی ہیں ان کو متشابہ کہہ دیتا ہے چنانچہ (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) اور (وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين) میں سے معتزلہ آیت کو محکم، دوسری کو متشابہ اور سنی پہلی کو متشابہ اور دوسری کو محکم کہتے ہیں۔ (باقی برصفحہ آئندہ)

(معیت) ھو اللہ فی السموات وفی الأرض، سنفرغ لکم أیھا الثقلان (صفت فراغت)
اور حروف مقطعات۔

حروف مقطعات کے سوا علامہ سیوطی نے جتنی چیزیں بیان کی ہیں، وہ تمام دراصل صفات
و تفصیلات ہیں۔

صاحب تلویح نے ان صفات میں قدم، سمع اور بصر کا بھی اضافہ کیا ہے[1]

صاحب کشف بزدوی نے رویت باری، ید، وجہ اور استواء کے بارے میں لکھا ہے کہ یہ بالاتفاق
متشابہات میں سے ہیں، اسی لئے سلف سے ان کی کوئی تاویل منقول نہیں، بلکہ وہ اس سے منع
کیا کرتے تھے[2]

لیکن استقراء سے معلوم ہوتا ہے کہ صاحب کشف کی یہ بات تمام صفات باری پر صادق آتی ہے۔
یہاں اس امر کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ خلف سے صفات کی جو تاویلات منقول ہیں وہ اس
لئے نہیں کہ وہ ان کو متشابہات نہیں مانتے بلکہ صرف اس لئے کہ وہ متشابہات میں خوض کو جائز سمجھتے ہیں
جیسا کہ آئندہ معلوم ہوگا، ورنہ صفات سلف وخلف دونوں کے نزدیک متشابہ ہیں، فرق صرف یہ ہے کہ
سلف نے ان میں بالکل تاویل نہیں کی اور خلف نے علی سبیل الاحتمال تاویل کی ہے نہ کہ علی
سبیل الجزم[3]

خلاصہ یہ ہے کہ متشابہات کی پوری فہرست میں اور باتوں میں اتفاق نہ ہی کم از کم صفات کے
متشابہ ہونے پر سب کا اتفاق ہے۔

شاہ صاحب کے نزدیک کون کونسی چیزیں متشابہات میں سے ہیں

شاہ صاحب نے اپنی تصنیفات میں اس سلسلہ میں جو کچھ لکھا ہے اس
سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک حسب ذیل چیزیں متشابہات میں سے ہیں:۔

(بقیہ از صفحہ گذشتہ) چنانچہ امام رازی نے محکم ومتشابہ کی تعیین کے لئے یہ قانون بیان کیا ہے کہ اگر کسی لفظ میں دو معنی کا
احتمال ہو اور ایک معنی راجح اور دوسرا مرجوح ہو، تو اگر لفظ کو معنی راجح پر محمول کیا جائے تو وہ محکم ہوگا اور اگر مرجوح
پر محمول کیا جائے تو متشابہ ہوگا (تفسیر کبیر ج ۲ ص ۵۹۹)۔ [1] الاتقان ج ۲ ص ۶-۸

---

[1] ... ھذا ج ۱ ص ۱۲۷   [2] ... ج ۱ ص ۵۹
[3] ... ج ۱ ص ۲۶۸۔

ید، رجل، ضحک، علو، عظمت، رحمت، غضب، جو، استواء، ذات، سمع، بصر، کلام، قدرت، وزن اعمال، مرور علی الصراط، قبر میں میت کا بیٹھنا، قبر میں سوال، قبر کا وسیع یا تنگ ہونا، میت کا ... حشر اور بعث کے بارے میں مختلف روایات، تشبیہات وصفات اور معادیات [1]

ان تمام امور کا خلاصہ صرف دو چیزیں ہیں (۱) صفات و تشبیہات، اور (۲) معادیات اور باقیماندہ امور انہی دو کی تفصیلات ہیں۔

ایک موقع پر شاہ صاحب چار اسباب تشابہ مع امثلہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"متشابہ آنست کہ محتمل مردو معنی باشد بسبب احتمال رجوع ضمیر بدو مرجع چنانکہ شخصے گفت أمرانی الامیر أمر فی أن العن فلانا لعنہ اللہ، یا اشتراک کلمہ در دو معنی مانند لامستم دو جماع ولمس بید، واحتمال عطف بر قریب وبعید، مانند وامسحوا برؤسکم وأرجلکم فی قراءۃ الکسرۃ، واحتمال عطف واستیناف، مانند لا یعلم تأویلہ إلا اللہ والراسخون فی العلم" [2]

شاہ صاحب نے یہاں جن چار چیزوں کا ذکر کیا ہے درحقیقت ان کی حیثیت چار کلیات کی ہے جن کے تحت بے شمار جزئیات مندرج ہو سکتے ہیں اور ان سے ثابت ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک حسب ذیل چیزیں بھی متشابہات میں سے ہیں۔

۱ — ہر وہ موقع جہاں ایک ضمیر کے دو مراجع کی طرف لوٹنے کا احتمال ہو۔

۲ — ہر مشترک کلمہ۔

۳ — ہر وہ موقع جہاں قریب اور بعید پر عطف کا احتمال ہو۔

۴ — ہر وہ موقع جہاں عطف اور استیناف دونوں کا احتمال ہو۔

ایک جگہ شاہ صاحب لکھتے ہیں:۔

"والمتشابہ ما احتمل وجوھا، إنما المراد بعضھا کقولہ تعالیٰ لیس علی الذین آمنوا وعملوا الصالحات جناح فیما طعموا" [3]

---

[1] تاویل ص ۴۰، ۹۲، ۹۳، ۱۰۲، الفوز ص ۱۳، حجۃ، ج ۱ ص ۱۰۹، ۱۹۳، البدور ص ۲۰۲، ۲۰۳، ازالہ ج ۲ ص ۲۲۳

[2] الفوز ص ۴۷۔ [3] حجۃ، ج ۱ ص ۱۴۳۔

اس سے معلوم ہوا کہ شاہ صاحب کے نزدیک عموم بھی متشابہ کی فہرست میں داخل ہے کیونکہ یہاں جو کچھ اشتباہ ہے وہ ما کی وجہ سے ہے جو عام ہے۔

ایک موقع پر شاہ صاحب نے اسباب خفا، اور اسباب عدم وصول بمراد لفظ کا تفصیلی ذکر کیا ہے، ان اسباب میں حسب ذیل امور کا بھی ذکر ہے۔

(۱) انتشار ضمیر، (۲) تعدد مراد از لفظ واحد۔ (۳) استعمال کنایہ و تعریض ومتشابہ ومجاز عقلی ك

انتشار ضمیر کو تو شاہ صاحب نے دوسری جگہ صراحۃً سبب تشابہ قرار دیا ہے جیسا کہ معلوم ہو چکا، لیکن جب شاہ صاحب کے نزدیک متشابہ کی تعریف یہ ہے کہ "ما احتمل وجوھا" تو باقیماندہ دوسرے امور بھی ان کے نزدیک متشابہ ہوں گے کیونکہ یہ تعریف ان پر بھی صادق آتی ہے ك

اس تفصیل کا خلاصہ یہ ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک حسب ذیل امور متشابہات میں سے ہیں (۱) صفات وتشبیہات، (۲) معاریات۔ (۳) مشترک۔ (۴) عام۔ (۵) مجاز۔ (۶) کنایہ۔ (۷) تعریض۔ (۸) وہ موقع جہاں ایک ضمیر کے دو مراجع کی طرف لوٹنے کا احتمال ہو۔ (۹) وہ موقع جہاں قریب اور بعید پر عطف کا احتمال ہو۔ (۱۰) وہ موقع جہاں عطف اور استیناف دونوں کا احتمال ہو اور ان کے علاوہ وہ تمام صورتیں جو احناف کی اصطلاح کے مطابق (۱۱) خفی (۱۲) مشکل اور (۱۳) مجمل کے تحت آتی ہیں۔

ك الفوز ص ۵۱۔ شاہ صاحب نے الفوز الکبیر میں صفحہ ۵ پر کنایہ، تعریض اور مجاز عقلی کی خود تعریف کی ہے، فرماتے ہیں: کنایت آں ست کہ حکمے اثبات کنند وقصد ثبوت عین آں نباشد بلکہ قصد آں است کہ انتقال کند ذہن مخاطب بلازم آں بلزوم عادی یا عقلی چنانکہ از ... ید او مبسوطتان معنی سخاوت ادراک می شود .... وتعریض آں ست کہ حکم عام یا منکر گویند ومقصود تعریض بحال شخص خاص باشد یا تنبیہ بر حال شخص معین وتعیین تصریحاً آں شخص در کلام نیاید ومخاطب را بر آں شخص مطلع سازد ... چنانکہ وماکان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضی اللہ ورسولہ امراً الآیۃ تعریض است بزینب وبرادر او ... ومجاز عقلی آں ست کہ اسناد کنند فعل را بآنچہ فاعل آں نیست ومفعول بہ سازند چیزے را کہ مفعول بہ آں نیست بعلاقہ آں کہ میان ایں ہر دو مشابہتے ست وحکم ادعائے آں کردہ است کہ داخل در افراد آں ست ویکے از جنس آں، مانند آں کہ گویند بنی الامیر القصر، حال آنکہ بانی معماراں بودند۔

ك چنانچہ علامہ آمدی نے بھی اسمائے مجازیہ، کنایات اور استعارات کو متشابہات میں سے شمار کیا ہے۔ (ج ۱ ص ۸۶)۔

متشابہات کی اس طویل فہرست کو بآسانی دو قسموں پر منقسم کیا جا سکتا ہے ایک وہ متشابہات جن میں خوض، بطریقِ سلف، ممنوع ہے اور جن کی مراد اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کو معلوم نہیں، جیسا کہ آئندہ معلوم ہوگا، یعنی صفات و تشبیہات و محاورات، دوسرے وہ باقی ماندہ متشابہات جن میں غور کر کے ان کی مراد کی تعیین کی مساعی فقیہ کے ذمہ ہیں۔ پہلی قسم کے متشابہات دراصل حقیقی متشابہات ہیں اور دوسری قسم کے غیر حقیقی۔ اسی لئے احناف ان دوسری قسم کے متشابہات کو متشابہات سے تعبیر ہی نہیں کرتے۔

حروفِ مقطعات

بعض لوگ حروفِ مقطعات کو متشابہات میں سے شمار کرتے ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ یہ متشابہات میں سے نہیں بلکہ کلم بالرمز کے قبیل سے ہیں اور اس میں ہر اس تاویل کا احتمال ہے جو لغت اور شریعت کے خلاف نہ ہو۔[۱]

علامہ سیوطیؒ لکھتے ہیں کہ مختار یہی ہے کہ حروفِ مقطعات متشابہات میں سے ہیں۔[۲]

حروفِ مقطعات شاہ صاحب کے نزدیک متشابہات میں سے ہیں یا نہیں، اس کے بارے میں ان کی کوئی تصریح نظر سے نہیں گذری۔ البتہ یہ بات سامنے ہے کہ انھوں نے ان کی تاویلات کی ہیں لیکن ان کی یہ تاویلات اس کو مستلزم نہیں کہ یہ ان کے نزدیک متشابہات میں سے نہ ہوں، کیونکہ متشابہات کی کوئی قسم ایسی نہیں جس کی شاہ صاحب نے تاویل نہ کی ہو، جیسا کہ آئندہ معلوم ہوگا اس لئے ہو سکتا ہے کہ حروفِ مقطعات بھی ان کے نزدیک متشابہات میں سے ہوں اور پھر بھی انھوں نے ان کی تاویلات کی ہوں۔

قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ حروفِ مقطعات کو بھی شاہ صاحب کے نزدیک متشابہات میں سے ہونا چاہئے کیونکہ شاہ صاحب نے ان کی جو تاویلات کی ہیں ان کے متعلق یقین کے ساتھ وہ خود بھی نہیں کہہ سکتے کہ صرف وہی صحیح ہیں اور دوسروں نے جو تاویلات کی ہیں وہ یقیناً غلط ہیں۔ ورنہ اگر یقین کے ساتھ کسی ایک جانب کو صحیح اور دوسری جانب کو غلط کہا جا سکتا تو حروفِ مقطعات کی جو تاویلات کم از کم حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہیں وہ اس کی زیادہ مستحق ہیں کہ شاہ صاحب کی تاویلات کے مقابلہ میں انھیں صحیح کہا جائے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے لئے

---

[۱] کشف بزدوی، ج ۱ ص ۵۸ [۲] الاتقان ج ۲ ص ۸

حضرت کے ساتھ یہ دعا فرمائی تھی کہ "اللھم فقھہ فی الدین وعلمہ التاویل" [1]

اور جب صورت حال یہ ہے کہ جانبین میں صحت اور غلطی یا صرف صحت یا صرف غلطی کا احتمال ہے بلکہ ان میں اور بھی جو متعدد تاویلات ہوتی ہیں ان میں سے ہر تاویل میں بھی یہی احتمالات ہیں تو حروف مقطعات بھی "والمتشابہ ما احتمل وجوھا" کی فہرست میں آتے ہیں اس لئے انھیں بھی متشابہات میں سے ہونا چاہئے۔

شاہ صاحب نے ان حروف کی تاویلات کو اپنے مخصوص وہبی علوم میں سے شمار کیا ہے [2] انھوں نے ان کی جو تاویلات کی ہیں ان کا خلاصہ ان کی اس عبارت سے معلوم ہو جاتا ہے کہ

"حروف مقطعہ اسمائے سور اند بآں معنی کہ مجملاً دلالت می کنند بر آنچہ مفصلاً در سور مذکور می شود۔" [3]

یہ بات کہ حروف مقطعہ سورتوں کے نام ہیں، یہ تو شاہ صاحب کی منفردات نہیں، بعض دوسرے حضرات بھی یہی کہتے ہیں [4]۔ البتہ اپنے مسمیات یعنی مضامین سور پر ان حروف یا اسماء سور کی اجمالی دلالت کس طرح ہے، اس میں شاہ صاحب نے اپنے مخصوص فکر کی جولانی دکھائی ہے [5] واللہ أعلم بحقیقۃ الحال۔

قصص

قصص کو بعض علماء نے متشابہات میں سے شمار کیا ہے [6]۔ لیکن شاہ صاحب کی اس سلسلہ میں کوئی تصریح نہیں ملتی کہ وہ انھیں متشابہات میں سے شمار کرتے ہیں یا نہیں۔ البتہ اس کی صراحت ضرور ملتی ہے کہ متشابہات کی تاویل کی طرح قصص کے استقصاء اور اکثار کو بھی وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مرضی کے خلاف قرار دیتے ہیں چنانچہ لکھتے ہیں:۔

"مرضی شارع عدم خوض بود در تاویل متشابہ قرآن، و تصویر حقائق صفات الٰہیہ و تسمیہ مبہم و استقصائے قصص۔" [7]

---

[1] بخاری، ج ۱ ص ۲۶۔ [2] الفوز، ص ۴۱ [3] ایضاً

[4] طبری، ج ۱ ص ۸۷ - نزھۃ القلوب، ج ۱ ص ۲۱۳ - آمدی، ج ۱ ص ۸۶

[5] علامہ شوکانی لکھتے ہیں "ولم یصب من تحول لتفسیرھا فان ذلک من التقول علی اللہ بما لم یقل ومن تفسیر کلام اللہ سبحانہ بمحض الرأی وقد ورد الوعید الشدید علیہ" (ارشاد ص ۳۲)

[6] الاتقان، ج ۲ ص ۲ [7] الفوز، ص ۱۳

۲ — "و اکثار از تفاصیل قصص اسرائیلیہ نیز مرضی نبود۔" [1]

ان دونوں مقامات پر استقصار اور اکثار سے شاہ صاحب کی مراد کیا ہے، اس کی مثال ان کی اس عبارت سے معلوم ہوتی ہے کہ

"ذکر بقرہ بنی اسرائیل کہ نر بود یا مادہ یا بیان کلب اصحاب کہف کہ ابلق بود یا احمر لا یعنی است و صحابہ آنرا قبیح می دانستند۔" [2]

مطلب یہ ہے کہ قصص کے جن پہلوؤں سے قرآن کریم نے سکوت اختیار کیا ہے، اخبار بنی اسرائیل سے ان پہلوؤں کو بیان کرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مرضی اور صحابہؓ کے طرز عمل کے خلاف ہے۔ [3]

---

[1] ازالہ، جلد ۲ ص ۲۱۳ [2] الفوز، ص ۳۶۔

[3] اخبار بنی اسرائیل کے نامرضی ہونے کے سلسلہ میں شاہ صاحب نے ازالہ میں وہ روایت بھی نقل کی ہے جس میں عمرؓ کے تورات لانے، حضورؐ کے سامنے پڑھنے اور آپ کے ناپسند فرمانے کا ذکر ہے۔ اسی موقع پر ایک اثر بھی نقل کیا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ "اے مسلمانوں کی جماعت تم اہل کتاب سے کسی چیز کے متعلق کیوں پوچھتے ہو، حالانکہ تمہاری اپنی کتاب میں جسے اللہ تعالیٰ نے تمہارے نبی پر نازل فرمایا، اللہ تعالیٰ کی طرف سے بغیر کسی آمیزش کے خالص اخبار موجود ہیں، خصوصاً ایسی صورت میں جبکہ اللہ تعالیٰ نے خود فرما دیا ہے کہ اہل کتاب نے اللہ تعالیٰ کی کتاب میں تغیر و تبدل کر دیا ہے۔ اور اپنی طرف سے لکھ کر کہہ دیا کہ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے، تاکہ اس ذریعہ وہ ثمن قلیل حاصل کر سکیں۔ جو علم تمہارے پاس ہے اس کے ہوتے تمہیں ان سے پوچھنے کی کیا ضرورت ہے جبکہ ہم نے نہیں دیکھا کہ ان کا کوئی آدمی بھی تم سے تمہاری کتاب کے بارے میں پوچھتا ہو۔" (ج ۲ ص ۲۹)۔

بنی اسرائیل سے روایت کرنے کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دو مخالف روایات ہیں۔ ایک روایت میں ہے "حدثوا عن بنی اسرائیل ولا حرج"۔ دوسری روایت میں ہے "لا تصدقوهم ولا تکذبوهم"۔

ان دونوں روایتوں کو ذکر کرنے کے بعد شاہ صاحب نے ان میں اس طرح تطبیق دی کہ اعتبارات کے طور پر اور ان مواقع میں جہاں خرابیٔ دین سے اختلاط کا اندیشہ نہ ہو اہل کتاب سے روایت جائز ہے، ان کے ما باقی امور میں ان سے روایت جائز نہیں۔ (حجۃ، ج ۱ ص ۱۴۱)

اسی موقع پر شاہ صاحب نے یہ بھی فرمایا ہے کہ کتب تفسیر میں درج شدہ اسرائیلیات اور علمائے اہل کتاب سے منقول اخبار جو کتب تفسیر میں موجود ہیں، ان میں سے اکثر ایسی ہیں کہ ان پر کسی حکم یا عقیدہ کی بنیاد نہیں رکھی جا سکتی۔ (ایضاً)

استقصائے قصص اور تاویل الاحادیث

اس موقع پر غور طلب بات یہ ہے کہ استقصاء کی کیا صرف یہی ایک صورت ہے کہ کسی قصے کی غیر مذکورہ جزئیات کو اخبار بنی اسرائیل سے لیکر ذکر کیا جائے۔

راقم الحروف کے خیال میں استقصاء کی صرف یہی ایک صورت نہیں بلکہ یہ صورت بھی استقصاء ہی کی ہے کہ ان توضیحات کو جو کتب قصص میں درج نہیں اپنے ذہن سے پیدا کیا جائے کیونکہ اخبار بنی اسرائیل سے تفصیلات لینے کی ممانعت کی وجہ بظاہر یہی ہے کہ ہو سکتا ہے وہ تفصیلات واقعے کے مطابق نہ ہوں بلکہ کسی کی من گھڑت ہوں اور پھر ان کی نقل کا سلسلہ چل پڑا ہو۔

اور جب من گھڑت ہونے کے احتمال کی وجہ سے اخبار ناقابل اعتبار ہو سکتی ہیں اور ان کا قبول یا نقل کرنا شارع کی مرضی کے خلاف ہو سکتا ہے تو خود اپنی طرف سے کسی قصے کی بعض توضیحات گھڑ لینا بھی شارع کی مرضی کے خلاف ہوگا اور یہ بھی استقصائے ممنوعہ کی فہرست میں شمار ہوگا۔

خود شاہ صاحب ایک موقع پر اسباب نزول کے سلسلے میں لکھتے ہیں۔

"وصل در بیان ایراد قصص مسموعات بے تصرف عقل"[1]

لیکن تاویل الاحادیث میں شاہ صاحب نے خصوصیت کے ساتھ خوارق کی جو تاویلات کی ہیں انھیں دیکھ کر صاحب بصیرت یہ اندازہ لگا سکتا ہے کہ ان میں قصص کی توضیحات نامسموعہ کا ایراد اور عقل کا تصرف کس حد تک ہے۔

"تاویل الاحادیث میں شاہ صاحب نے قصص کی تاویلات کی ہیں جیسا کہ خود اس کتاب کے نام سے ظاہر ہے۔ لیکن قصص کی تاویلات کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ قصص شاہ صاحب کے نزدیک متشابہات میں سے نہیں، کیونکہ جیسا کہ مقطعات کی بحث میں لکھا جا چکا ہے، اول تو شاہ صاحب کی رائے کے مطابق راسخین فی العلم متشابہات کی مراد کو جانتے ہیں، پھر یہ کہ شاہ صاحب عملاً بھی تمام متشابہات کی تاویلات کرتے ہیں۔

"تاویل الاحادیث" کا اصل موضوع قصص انبیاء کی حکمت کا بیان ہے۔ ان قصص میں جہاں کہیں خوارق آتے ہیں، شاہ صاحب نے ان کی تاویلات بھی کی ہیں۔

---

[1] الفوز، ص ۳۶۔

شاہ صاحب کا نظریہ یہ ہے کہ خوارق بھی ان امورِ عادیہ میں سے ہیں جو طبیعی اور عنصری اسباب سے وابستہ ہوتے ہیں، انھیں خوارق صرف اس لئے کہا جاتا ہے کہ ان کے اسباب ضعیف اور قلیل الوقوع ہوتے ہیں اور عوام کے لئے وہ متوقع نہیں ہوتے۔ ۱؎

خوارق کی ان تاویلات سے شاہ صاحب کا مقصد یہ ہے کہ مسببات کو عادی اسباب سے وابستہ کر کے انھیں فہمِ عام سے قریب کر دیا جائے۔

لیکن شاہ صاحب کی بیان کردہ تمام تاویلات ایسی نہیں ہیں جو خوارق کو فہمِ عام کے قریب اور غیر عادی امور کو عادت کے مطابق بنا دیں۔ بلکہ بعض مواقع پر شاہ صاحب نے ایسے عنصری اور عادی اسباب بھی بیان کئے ہیں جو بجائے خود خوارق ہیں اور جن سے بجائے اس کے کہ خوارق کو سمجھنے میں مدد ملے خود ان اسباب کو سمجھنے میں ذہن الجھ جاتا ہے۔

مثلاً سمندر سے حضرت موسیٰؑ اور بنی اسرائیل کے پار ہونے اور فرعون اور اس کے لشکر کے غرق ہو جانے کی تاویل میں لکھتے ہیں۔

"فلما وصلوا إلى اليم سلط الله عليهم ريحا قوية شقت بعضه وأيبست بعضه وتصرفت في بعضه كتصرفها في أجزاء الأرض حين تصير أحصارا فأنجى بني إسرائيل وهلك فرعون وجنوده" ۲؎

اسی طرح ایک جگہ بنی اسرائیل کے بندر بن جانے کی تاویل شاہ صاحب اس طرح کرتے ہیں کہ

"ذلك بأن جبن السمك فاسد المزاج متعفن الطبيعة فلما أكلوها سرى سوء المزاج فيهم وتغيرت أبدانهم وتغير تولد النسمة فيها فأسرع هذا التغير ونبت الشعر وألقى عليهم الصغار والهوان وصاروا قردة" ۳؎

حضرت عیسیٰؑ کی پیدائش کے سلسلہ میں لکھتے ہیں کہ

چونکہ حضرت مریمؑ کی والدہ لڑکے کی متمنی تھیں اس لئے ان کی قوتِ متخیلہ کا اثر یہ ہوا کہ حضرت مریم میں بھی ذکوریت کا مزاج پیدا ہو گیا۔

جوان ہو جانے کے بعد جب وہ ایک بار حیض سے پاک ہوئیں تو غسل کے لئے ایک تنہا

۱؎ تاویل، ص ۹۹، ۱۰۰ ۲؎ ایضاً ص ۳۷ ۳؎ ایضاً ص ۴۳

تمام ہو گئیں اور آزر کے اپنے کپڑے اتار دیئے۔ عین اس وقت حضرت جبرئیلؑ حسن، شباب اور جسمانی اعتدال کا مجسمہ بن کر سامنے آگئے۔

حضرت مریمؑ بھی چونکہ جوان تھیں اس لئے انھیں اپنے نفس پر فساد کا اندیشہ ہوا اور اس وقت ان کی طبیعت اور نفس میں دو متضاد کیفیات پیدا ہوئیں، طبیعت میں وہ کیف و سرور پیدا ہوا جو جماع کے وقت ہوتا ہے اور اس کی وجہ سے ان کے نسلی قویٰ میں ہیجان پیدا ہو گیا اور نفس بارگاہ خداوندی میں اپنی عصمت کے لئے ملتجی ہوا۔

جب حضرت جبرئیلؑ نے کہا کہ میں خدا کا فرستادہ ہوں اور خدا کے حکم سے تمہیں ایک لڑکا بخشنا چاہتا ہوں، تو حضرت مریمؑ میں ابتہاج، انشراح اور انس کی کیفیت پیدا ہوئی۔

حضرت جبرئیلؑ نے فرح و انس کی یہ کیفیت دیکھ کر ان کی شرمگاہ میں پھونک ماری ہوا، ان کے رحم تک پہنچی، اس سے رحم میں گدگدی پیدا ہوئی، نتیجۃً انھیں انزال ہوا اور حمل قائم ہو گیا۔

چونکہ حضرت مریم کے مزاج میں، اپنی والدہ کی قوتِ متخیلہ کے اثر سے ذکورت تھی اس لئے ان کے مادۂ منویہ میں بھی مذکر کے مادۂ منویہ کی خاصیت تھی اور اسی لئے حمل قائم ہوا۔

اس موقع پر یہ واضح کر دینا بھی ضروری ہے کہ شاہ صاحب دہریین کی طرح اس کے قائل بھی نہیں کہ کوئی چیز باری اور طبعی سبب کے بغیر وقوع میں آ ہی نہیں سکتی۔ کیونکہ اسی تاویل الاحادیث میں بعض خوارق کے متعلق خود شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ ان کا کوئی طبعی سبب نہیں، ان کا وقوع محض حکم خداوندی سے ہوا ہے مثلاً

حضرت موسیٰ علیہ السلام کو جو الواح کوہِ طور پر ملی تھیں، ان کے متعلق لکھتے ہیں کہ وہ ایسے جوہر کی بنی ہوئی تھیں جو جنت کے زمرد سے مشابہ تھا اور اس جوہر کا وجود کسی عنصری سبب کے بغیر صرف صرف اللہ کے لفظ "کن" کا نتیجہ تھا۔ [1]

حضرت مریمؑ کو جو پھل ملتے تھے ان کے بارے میں فرماتے ہیں کہ کسی عنصری سبب کے بغیر، انھیں اللہ تعالیٰ محض اپنے لفظ "کن" سے پیدا فرماتا تھا۔ [2]

اور صرف ان ہی کے بارے ہی میں شاہ صاحب نے یہ بات نہیں فرمائی بلکہ اس زمانے کے

---

[1] تاویل، ص ۴۹۔ [2] ایضاً ص ۴۷

تمام خوارق کے بارے میں فرمادیا کہ حضرت زکریاؑ کو یہ معلوم ہو گیا تھا کہ

• التکوین یومئذٍ لا یتوقف علی سبب عنصري کالأیّام التی کانت عند خلق آدم علیه السلام۔[1]

ایک جگہ لکھتے ہیں کہ ظہور قیامت کا مبدأ اور اس کی علامات تین چیزیں ہیں اور تیسری کے بارے میں لکھتے ہیں:

• الثالث سرّ خفي في الحکمة الربانیة لا یتناوله، کما لا یتناول کون النار حارة یابسة دون الماء وکون الشمس تجري من المشرق إلی المغرب في حرکتها الشهرية ومن المغرب إلی المشرق في حرکتها السنوية۔[2]

ان تمام تصریحات سے ثابت ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک خوارق کا وقوع عنصری اسباب کے بغیر محض حکم اور قدرت خداوندی سے بھی ہو سکتا ہے۔

اور جب صورت حال یہ ہے تو اگر شاہ صاحب مذکورہ تین خوارق کی اس طرح کی تاویلات کے بجائے انھیں بھی حکم اور قدرت خداوندی کی طرف منسوب فرما دیتے تو بہتر ہوتا کیونکہ شاہ صاحب نے ان کی جو تاویلات کی ہیں وہ بجائے خود خوارق ہیں۔[3]

---

[1] تاویل، ص ۲ ؛ [2] ایضاً ص ۵۸

[3] پہلے ایڈیشن میں تینوں تاویلات کا تفصیلی تجزیہ بھی شائع ہوا ہے جو تنقید کی سختی کی وجہ سے موجودہ ایڈیشن حذف کر دیا گیا۔

متشابہات میں خوض

متشابہات میں خوض درست ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے۔ لیکن یہ اختلاف اصل نہیں بلکہ فرع ہے ایک دوسرے اختلاف کی۔ اصل اختلاف اس میں ہے کہ قرآن کریم کی آیت

"وما یعلم تاویلہ الا اللہ والراسخون فی العلم یقولون اٰمنا بہ" ۱

میں وقف اللہ پر ہے یا العلم پر اور والراسخون میں واو استیناف کے لئے ہے یا عطف کے لئے۔

بعض لوگ اللہ پر وقف کر کے واو کو استیناف کا قرار دیتے ہیں اور یقولون کو خبر اور بعض لوگ العلم پر وقف کر کے واو کو عطف کا قرار دیتے ہیں اور یقولون کو حال۔ ۲

اس کے نتیجہ میں یہ اختلاف رونما ہوتا ہے کہ راسخین فی العلم متشابہات کی تاویل جانتے ہیں یا نہیں۔

جو لوگ اللہ پر وقف کرتے ہیں، ان کے نزدیک متشابہات کا علم، اللہ کے سوا دوسروں کو نہیں ۳ اور جو العلم پر وقف کرتے ہیں ان کے نزدیک راسخون فی العلم بھی متشابہات کی تاویل کو جانتے ہیں۔

صحابہؓ، تابعینؒ اور تبع تابعین میں سے اسلاف کی اکثریت اس طرف ہے کہ وقف اللہ پر ہے، متشابہات کی مراد کو اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا، اور حقیقت کا اعتقاد رکھتے ہوئے، ان کی مراد اللہ کے سپرد کرنا واجب ہے۔ عام متقدمین اہل سنت والجماعت بالخصوص احناف کا مسلک یہی ہے ۴

---

۱ آل عمران: ۷ ــــ ۲ چنانچہ امام رازی لکھتے ہیں کہ ابن عباسؓ، عائشہؓ، مالک بن انسؓ، کسائی، فراء اور معتزلہ میں سے ابو علی جبائی اللہ پر وقف کے قائل ہیں اور واو کو ابتداء کے لئے مانتے ہیں اور مجاہد ربیع بن انس اور اکثر متکلمین کا قول یہ ہے کہ وقف العلم پر ہے۔ (تفسیر کبیر ج ۲ ص ۴۰۳)

۳ دوسروں سے مراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا باقی لوگ ہیں ورنہ خطاب بما لا یفید لازم آئیگا چنانچہ ابن امیر الحاج، قاضی بیضاوی کے حوالے سے لکھتے ہیں، لعلھم ارادوا انھا اسرار بین اللہ ورسولہ ولا یقصد اللہ بھا افہام غیرہ اذ یمتنع الخطاب بما لا یفید (التقریر والتحبیر ۱ ص ۱۶۰)

۴ اصول بزدوی ج ۱ ص ۵۵، ۵۶، ۵۸۔ الاتقان ج ۲ ص ۳ ــــ علامہ ابن امیر الحاج لکھتے ہیں کہ اکثر جن میں احناف، امام مالک، وکیع، اور اوزاعی بھی شامل ہیں، مذہب یہی ہے کہ یہ اسرار ہیں (باقی برصفحہ آئندہ)

امام شافعی کی طرف العلم پر وقف منسوب ہے سلہ

لیکن متاخرین کا مسلک یہ ہے کہ وقف العلم پر ہے، اور الراسخون فی العلم بھی متشابہات
کی تاویل کو جانتے ہیں۔ عام معتزلہ کا بھی یہی مسلک ہے سلہ

(بقیہ حاشیہ از صفحہ گزشتہ) جنھیں اللہ نے اپنے لیے مخصوص کر لیا ہے۔ پھر قاضی بیضاوی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ خلفاء اربعہ اور دوسرے صحابہ سے بھی قریب قریب یہی منقول ہے۔ (التقریر والتحبیر ج ۳ ص ۱۹۰)

علامہ ابن حزم نے اتباع تاویل کو حرام کہا ہے۔ (الاحکام ج ۲ ص ۹۶۱)

امام بزدوی حنفی لکھتے ہیں۔ وعندنا لاحظ للراسخين في العلم إلا التسليم على اعتقاد حقية المراد عند الله تعالى لأن الوقف على قوله وما يعلم تأويله إلا الله واجب۔ (بزدوی ج ۱ ص ۵۵)

(حاشیہ صفحہ ھٰذا) سلہ بحر العلوم نے لکھا ہے کہ اکثر سلف اور احناف الا اللہ پر وقف کے قائل ہیں اور امام شافعی العلم پر وقف مانتے ہیں (شرح المنار بحث الکتاب)

صاحب مسلم اور ان کے شارح صاحب فواتح لکھتے ہیں کہ (فيه ما لا يفهمه وهو مذهب السلف) من أهل السنة والجماعة (وقيل) من متأخريهم (كلاهما مفهوم) لبعض من العلماء ويعزى إلى الإمام الشافعي (مسلم وفواتح ج ۲ ص ۱۷)

علامہ ابن ہمام اور ان کے شارح علامہ ابن امیر الحاج لکھتے ہیں "(والا) نص أي انتفى (و) لا أثر على إمكان دركه) أي المتشابه المتفق على أنه متشابه في الدنيا (خلافًا للحنفية) حيث قالوا لا يمكن دركه أصلا۔ (التحریر مع التقریر ج ۱ ص ۱۴۳) البتہ محلی شافعی جیسے محقق نظر آتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں "قال تعالى في الكتاب وما يعلم تأويله إلا الله إذ الوقف هنا كما عليه جمهور العلماء" محلی ج ۱ ص ۲۳۳)

سلہ کشف بزدوی ج ۱ ص ۵۵، ۵۶۔

جو لوگ تاویل کے قائل ہیں وہ تاویل کے جواز کے سلسلہ میں یہ دلائل پیش کرتے ہیں کہ (الف) مفسرین کا ہمیشہ یہ دستور رہا ہے کہ انھوں نے تمام آیات کی تاویلات کی ہیں، اور کسی نے بھی کسی آیت کی تفسیر سے یہ کہہ کر سکوت اختیار نہیں کیا کہ یہ متشابہ ہے جس کی تاویل اللہ کے سوا کسی کو معلوم نہیں۔ حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ وہ فرماتے تھے "الراسخون في العلم يعلمون تأويل المتشابه" أنا ممن يعلمون تأويله۔ اور حروف مقطعات کی تفسیر بھی ان سے منقول ہے۔

(ب) مجاہد اور ابن جریج کا قول ہے کہ "والراسخون في العلم يعلمون تأويله ويقولون آمنا به"

جو لوگ تاویل کے قائل نہیں وہ اس کے عدم جواز کے سلسلہ میں یہ دلائل پیش کرتے ہیں کہ (الف) حضرت عبد اللہ ابن مسعودؓ کی قرأت اس طرح ہے کہ "ان تأويله إلا عند الله" اور طاؤس کی روایت کے مطابق حضرت ابن عباسؓ کی قرأت اس طرح ہے کہ "ويقول الراسخون"۔

(ب) اتباع متشابہات کے سلسلہ میں اللہ تعالیٰ نے جس طرح ابتغاء فتنہ کی مذمت کی ہے اسی طرح ابتغاء تاویل کی مذمت بھی فرمائی ہے (کشف بزدوی ج ۱ ص ۵۶) (باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

متاخرین نے متقدمین کے طریقے سے انحراف کرتے ہوئے، متشابہات میں خوض اس لئے کیا کہ
ف کے اختتام کے بعد اہل بدعات کا ظہور ہو گیا تھا اور انھوں نے متشابہات سے اپنے باطل
ب کی تائید شروع کر دی تھی، اس لئے متاخرین اس پر مجبور ہوئے کہ خود بھی متشابہات کی تاویل
ان کا رد کریں۔ ؎

اشیہ (صفحۂ گذشتہ) عام طور پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے اور ہر زمانے میں اسے بار بار دہرایا گیا ہے کہ اگر
ات کی مراد کو اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا تو ان کے نازل کرنے کا مقصد کیا ہے؟ اس کا جواب عموماً یہ دیا جاتا ہے جو
ب سے زیادہ صحیح بھی ہے کہ "أنزل المتشابه تحقيقا للابتلاء" (بزدوی ج ۱ ص ۵۸)
رقانی نے مناہل العرفان میں متشابہات کی حکمتیں تفصیل سے بیان کی ہیں۔ (ج ۲ ص ۱۷۸ - ۱۸۱) من
فلیرجع الیہ۔
صفحۂ ھذا) ؎ کشف بزدوی - ج ۱ ص ۵۸ -
بعض حضرات کہتے ہیں کہ متشابہات میں خوض کے معاملے میں جو اختلاف ہے وہ حقیقی نہیں، اس لئے کہ جو لوگ
قائل ہیں کہ راسخین فی العلم متشابہات کی تاویل کو جانتے ہیں، ان کی مراد یہ ہے کہ وہ حقیقت کو نہیں صرف
جانتے ہیں اور جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ متشابہات کی مراد کو اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا، ان کی مراد یہ ہے کہ
حقیقت اللہ کے سوا کسی کو معلوم نہیں۔ (کشف بزدوی - ج ۱ ص ۵۶)
متقدمین اور متاخرین کے درمیان رفع اختلاف کی ایک صورت یہ بھی اختیار کی گئی ہے کہ ہر وہ متشابہ جس کا
محکم کی طرف ممکن ہو، راسخین فی العلم اس کی مراد جانتے ہیں، مثلاً "نسوا الله فنسيهم" متشابہ ہے لیکن
ضل ربی ولا ینسی" کی طرف جو محکم ہے، اس کا رد ممکن ہے، لہٰذا اس کے معنی یہ ہوں گے کہ اللہ نے انھیں نسیان کی
یعنی ترک و اعراض سے کام لیا اور جس متشابہ کا رد کسی محکم کی طرف سے ممکن نہ ہو، راسخین فی العلم، ان کی مراد
جانتے، مثلاً "یسئلونک عن الساعة أیان مرسٰها قل انما علمها عند ربی" متشابہ ہے اور اللہ کے سوا اسے
نہیں جانتا۔ (کشف بزدوی ج ۱ ص ۵۶ - ۵۷)
امام راغب اصفہانی نے متشابہات کی تین قسمیں کی ہیں: (۱) وہ متشابہات جن کے علم کی کوئی سبیل نہیں مثلاً
کا وقت اور خروج دابہ وغیرہ۔ (۲) وہ متشابہات جن کے علم کی سبیل ہے مثلاً غریب الفاظ اور مغلق
م۔ (۳) وہ متشابہات جو ان دونوں کے درمیان ہیں انھیں بعض راسخین فی العلم جانتے ہیں بعض نہیں جانتے
ول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابن عباسؓ کے لئے جو یہ دعا فرمائی تھی کہ "اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل"
متشابہات کی اسی قسم کی طرف اشارہ ہے۔ (المفردات، کتاب الشین، ص ۲۵۳)
امام رازی نے آیات کو تین قسموں پر منقسم کیا ہے، (۱) جن کے ظاہر کی عقلی دلائل سے بھی تائید ہوتی ہو، ایسی آیات
کم ہیں۔ (۲) جن پر اس امر کے قطعی دلائل قائم ہیں کہ ان کا ظاہر مراد نہیں، ایسی آیات کے بارے میں یقین کے ساتھ
جائے گا کہ ان کا ظاہر اللہ کی مراد نہیں۔ (باقی حاشیہ بر صفحۂ آئندہ)

بہر حال اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ "طریقۃ السلف اسلم وطریقۃ الخلف احکم" ..

راسخین فی العلم کون لوگ ہیں

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "الراسخ من برت یمینہ وصدق لسانہ واستقام قلبہ وعف بطنہ وفرجہ" ؎

صاحب کشف بزدوی نے اس سلسلے میں تین قول نقل کئے ہیں ؎

۱ — وہ ثابت اور مستقیم شخص جس کے علم میں تشکیک اور استدلال نہ ہو۔

۲ — وہ شخص جس نے فروع کو اجتہاد کے ذریعہ پھیلا کر علم کی اس درجہ تحقیق کی ہو کہ علم اس کے دل میں جم گیا ہو۔

۳ — وہ جو معرفت، قول اور عمل تینوں ذرائع سے علم کی حقیقت تک پہنچ گیا ہو۔

امام رازی لکھتے ہیں کہ راسخ وہ ہے جو اللہ کی ذات اور صفات کو یقینی اور قطعی دلائل سے جانتا ہو اور یہ بھی جانتا ہو کہ قرآن اللہ کا کلام ہے۔ پھر جب وہ کسی متشابہ کو دیکھے اور دلیل قطعی بتائے کہ اس سے اس کا ظاہر مراد نہیں تو اس کا یقین کرے کہ اللہ کی مراد اس میں ظاہر سے ہٹ کر کچھ اور ہے اور یہ مراد حق ہے اور ظاہر کے رد ہونے کی وجہ سے اس کے دل میں قرآن کی صحت کے بارے میں کوئی شبہ پیدا نہ ہو ؎

شاہ صاحب راسخین فی العلم کے بارے میں ایک جگہ فرماتے ہیں:۔

"ومن تماثیل الراسخین فی العلم المجتہدین غایۃ الاجتہاد فی تدوین علم الشرائع واستماع علوم الرسول من غیر أن یحیطوا بالشریعۃ معزوا إلی أصولہا کالمفسرین

(بقیہ حاشیہ از صفحہ گزشتہ) (۳) جس کے ثبوت یا انتفاء میں سے کسی جانب کے لئے، اس قسم کے دلائل موجود نہ ہوں ایسی آیات متشابہ ہوں گی ——— دوسری قسم کی آیات کے بارے میں امام رازی لکھتے ہیں کہ ان میں "لا یجوز الخوض فی تعیین التاویل۔ (تفسیر کبیر ج ۲ ص ۵۹۷)

اور تیسری قسم کی آیات کے بارے میں لکھتے ہیں "فیکون من حقہ التوقف فیہ . . . . الا أن الظن الراجح حاصل فی إجرائہا علی ظواہرہا" (ایضاً ص ۶۰۱)

(حاشیہ صفحہ ھٰذا) ؎ کشف بزدوی ج ۱ ص ۵۸۰۔ ؎ اخرجہ الطبرانی وغیرہ عن ابی الدرداء بحوالہ الاتقان۔ کشف بزدوی ج ص ۵۵۔ ؎ کشف بزدوی ج ۱ ص ۵۶۔ ؎ تفسیر کبیر ج ۲ ص ۶۰۳

والمحدثین والفقہاء والقراء والاصولیین والمتکلمین وحملۃ القرآن والحفاظ[1]

دوسری جگہ لکھتے ہیں،

لایعلم کنہ ھذا التفوق والاستواء الا ھو والراسخون فی العلم ممن آتاہ

اللہ من لدنہ علماً۔[2]

شاہ صاحب کی ان دونوں عبارتوں کو سامنے رکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک راسخون فی العلم کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جنہیں طلب وکسب کے ذریعہ رسوخ فی العلم حاصل ہوتا ہے، پہلی عبارت میں مذکور تمام لوگوں کا تعلق اسی قسم سے ہے۔ دوسرے وہ ہیں جنہیں علم لدنی کے ذریعہ رسوخ فی العلم حاصل ہوتا ہے اور طلب وکسب کو اس میں دخل نہیں ہوتا۔

متشابہات میں خوض کے بارے میں شاہ صاحب کا طریقہ

معلوم ہو چکا ہے کہ متشابہات میں خوض کا مسئلہ وما یعلم تأویلہ الا اللہ کی تفسیر میں اختلاف پر مبنی ہے، اس لئے سب سے پہلے یہ دیکھنا ہے کہ اس آیت کی تفسیر شاہ صاحب کے نزدیک کس طرح پر ہے۔

شاہ صاحب نے اس آیت کا ترجمہ یہ کیا ہے:۔

"نمی داند مراد آں مگر خدا و ثابت قدماں در علم می گویند ایمان آوردیم بایں متشابہ"[3]

یہ ترجمہ آیت کا بالکل لفظی ترجمہ ہے اور اس سے کوئی بات واضح نہیں ہوتی کہ وہ اللہ پر وقف مانتے ہیں یا العلم پر۔

راقم الحروف کی نظر سے اور کوئی مقام بھی ایسا نہیں گزرا، جہاں شاہ صاحب نے اس کی وضاحت کی ہو کہ اس آیت میں، ان کے نزدیک وقف کس مقام پر ہے۔

بلکہ اس کے برخلاف ہم دیکھتے ہیں کہ شاہ صاحب کا عام مزاج چونکہ یہ ہے کہ وہ اختلافی مسائل میں حتی الوسع جمع وتطبیق اور خروج عن الخلاف کی راہ اختیار کرتے ہیں اور اس آیت کی تفسیر میں بھی چونکہ اختلاف ہے اور یہ اختلاف دور رس نتائج کا حامل ہے، اس لئے شاہ صاحب نے

---

[1] البدور، ص ١٦١ [2] حسن العقیدہ ص ٢٧، ٢٨۔

[3] فتح الرحمٰن، ص ٥٨۔

یہاں خروج عن الخلاف کی یہ صورت اختیار کی ہے کہ اس آیت کو متشابہ قرار دیتے ہوئے امام راغب اصفہانیؒ کی طرح یہ کہہ دیا ہے کہ اس میں عطف اور استیناف دونوں کا احتمال ہے اور معلوم ہو چکا ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک متشابہ وہ ہے جس میں دو معنی کا احتمال ہو۔

چنانچہ ایک جگہ متشابہ کے اسباب ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"واحتمال عطف واستیناف نحو لا یعلم تأویلہ إلا اللہ والراسخون فی العلم"[1]

لیکن اس حقیقت کے باوجود کہ شاہ صاحب نے اس آیت کو متشابہات میں سے مانا ہے اور اس صورت حال کے باوجود کہ انھوں نے کہیں اس کی تصریح نہ کی ہو کہ اس آیت میں ان کے نزدیک وقف کس مقام پر ہے، واقعہ یہ ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک راسخین فی العلم متشابہات کی مراد کو جانتے ہیں چنانچہ ان کا یہ قول گذر چکا کہ:

"لا یعلم کنہ ھذا التفوق والاستواء إلا ھو والراسخون فی العلم ممن آتاہ اللہ من لدنہ علماً"[2]

تفوق اور استوا بالاتفاق متشابہات میں سے ہیں جیسا کہ آئندہ معلوم ہوگا اور جب شاہ صاحب کے نزدیک راسخین فی العلم ان کی حقیقت کو جانتے ہیں تو یہی حکم باقیماندہ متشابہات کا بھی ہوگا۔

اسی طرح ایک جگہ لکھتے ہیں:۔

"وقد یکون شیئان متشبھین لا یتمیزان لأمر خفی لا یدرکہ إلا النبی صلی اللہ علیہ وسلم والراسخون فی العلم من أمتہ"[3]

اس عبارت سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ راسخین فی العلم متشابہات کی مراد کو جانتے ہیں۔ ان دونوں اقتباسات سے بطریق فحوی الخطاب یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک وقف "العلم" پر ہے۔

اصولی طور پر یہ طے ہو جانے کے بعد کہ شاہ صاحب کے نزدیک راسخین فی العلم بھی متشابہات کی مراد کو جانتے ہیں، اب تفصیل کے ساتھ یہ دیکھنا ہے کہ متشابہات میں خوض کے بارے میں شاہ صاحب کی تصریحات کیا ہیں، اور ان کا عمل ان تصریحات کے موافق ہے یا مخالف۔

---

[1] المفردات کتاب الشین ص ۲۲۵۔ [2] الفوز ص ۲۷۔ [3] حسن العقیدہ ص ۷۔ [4] حجۃ اللہ ج ۱ ص ۱۱۰۔

متشابہات میں خوض کے بارے میں شاہ صاحب کی تصریحات

شاہ صاحب متشابہات میں خوض کے خلاف ہیں اور اس کی تصریح

شاہ صاحب نے اپنی تصانیف میں متعدد مقامات پر کی ہے، بعض اہم تصریحات حسب ذیل ہیں:۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی پیشنگوئی کے مطابق ظہور فتنے کے بعد مسلمانوں میں کیا کیا خرابیاں پیدا ہو جائیں گی، ان کی تفصیل بیان کرتے ہوئے شاہ صاحب لکھتے ہیں:۔

۱۔۔۔ ششم تعمق مردم در تاویلات متشابہ قرآن۔ أخرج الدارمي عن عائشة رضي الله عنها قالت تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم (هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فاحذروهم۔[1]

۲۔۔۔ واعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يجئ إلينا بشيء من باب التفكر في الذات بل نهانا عنه بقوله "لا تفكروا في الخالق" وقوله "لا فكرة في الرب" فدخل النهي مباحث الصفات أعني بيان حقائق صفاته تعالى وكيفية اتصافه بها وأن السمع والبصر هما غير العلم أو عين العلم والكلام نفسي أو شيء آخر وعلى هذا القياس... ثم نشأ أناس يزعمون أنفسهم أهل السنة، والسنة عنهم بمراحل فيكلفوا ما لا يعنيهم وما الرأيت بينهم في الهوى من مصيبة عمت فأعمت والله المستعان۔[2]

۳۔۔۔ إن أريد نحو السنة فهو ترك الخوض في هذه المسائل رأساً كما لم يخض فيها السلف۔[3]

۴۔۔۔ "ومن أصول الدين ترك الخوض في المتشابهات"۔[4]

۵۔۔۔ ومن أصول دينه صلى الله عليه وسلم التوقف على المتشابهات فلا يتكلم فيها بالعقل۔[5]

۶۔۔۔ مرضی شارع عدم خوض بود در تاویل متشابہ قرآن وتصویر حقائق صفات الٰہیہ وتسمیہ مبہم واستقصائے قصص وامثال آں۔[6]

---

[1] ازالہ (نور محمد) ج ۲ ص ۴۹۸
[2] حجۃ ج ۱ ص ۱۰
[3] البدور، ص ۲۰۳
[4] تاویل، ص ۹۲، ۹۳
[5] حجۃ ج ۱ ص ۸۳
[6] الفوز ص ۱۳

۷ — "مرضی شارع در آیات صفات مثل وجہ و ید عدم خوض بود در تفسیر آں" [1]

۸ — "وآنچہ متکلمان غلو می کنند از تاویل متشابہات و بیان حقیقت صفات، مذہب من نیست، مذہب من مذہب مالک و ثوری و ابن مبارک و سائر قدما است، و آں امر کردن متشابہات است بر ظواہر آں و ترک خوض در تاویل آں" [2]

۹ — "ولا يذهب عليك أن الطريق المستقيم في هذه المسئلة رأي في مسئلة الاشتقاق في ضمن مسئلة رؤية الباري (راقم) وما أشبهها من التشبيهات كاليد والرجل ومن المعاميات وغيرها أن يمرها الإنسان على ظواهرها ولا يشتغل بكيفية وجودها و في الجملة أن ما أراد الله ورسوله فهو حق ولا يقول أراد هذا ولم يرد هذا ونحو ذلك ألا ترى النبي صلى الله عليه وسلم ولا أصحابه ولا التابعين لهم بإحسان يشتغلون بشيء من ذلك وإنما جاء الاشتغال به من المعتزلة حين استرقوا من الفلاسفة استرق أهل السنة من المعتزلة." [3]

---

[1] ازالہ — ج ۲ ص ۲۴۳۔

[2] الفوز ص ۳۸ — شاہ صاحب نے حجۃ میں قدماء کا مسلک ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

"قال الترمذي في حديث "يد الله ملأى" وهذا الحديث قال الأئمة نؤمن كما جاء من غير أن يفسر أو يتوهم هكذا قال غير واحد من الأئمة منهم سفيان الثوري ومالك بن أنس وابن عيينة وابن المبارك أنه تروى هذه الأشياء ويؤمن بها ولا يقال كيف، وقال في موضع آخر إن إجراء هذه الصفات كما هي ليس بتشبيه وإنما التشبيه أن يقال سمع كسمع وبصر كبصر."

[3] تاویل ص ۴۰ — شاہ صاحب نے یہ جو فرمایا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، صحابہؓ اور تابعین ان بحثوں میں مشغول نہیں رہتے تھے، اس کی ابتدا معتزلہ سے ہوئی، اس سے مراد یہ ہے کہ کثرت اور عمومیت کے ساتھ اشتغال معتزلہ کی طرف سے ہوا، ورنہ جہاں تک مطلق اشتغال کا تعلق ہے، اس کی ابتدا خود شاہ صاحب کے بیان کے مطابق صحابہ و تابعین کے دور ہی میں ہو چکی تھی۔

(ولیس علی الذین آمنوا وعملوا الصالحات جناح فیما طعموا) کو شاہ صاحب نے متشابہات میں شمار کیا ہے اور اس کے متعلق فرمایا ہے کہ حملها الزائغون على الخمر مالم يكن بغي أو إفساد في الأرض، وہ زائغ صحابی تھے جو مہاجرین اولین میں سے تھے اور جنہیں اس باطل تاویل کی وجہ سے شراب کو جائز سمجھ کر پینے پر حضرت عمرؓ نے اسّی کوڑوں کی سزا دی تھی۔ (فوز ص ۴۳، ۴۴)

علامہ سیوطیؒ نے بحوالہ مسند احمد و نسائی لکھا ہے کہ حضرت عثمان بن مظعون (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

۱ـــ الله تبارك وتعالى كيف اتصف بهذه الصفات وهل هي زائدة على ذاته وما حقيقة السمع والبصر والكلام وغيرها؟ فإن المفهوم من هذه الألفاظ بادي الرأي غير لائق بجناب القدس، والحق في هذا المقام أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يتكلم فيه بشيء بل زجر أمته عن التكلم فيه والبحث عنه فليس لأحد أن يقدم على ما حجر۔[۱]

(۱) تمام تصریحات کا خلاصہ یہ ہے کہ

۱ـــ شاہ صاحب کے نزدیک متشابہات میں خوض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی خلاف ورزی اور صحابہؓ اور تابعین کے طریقے سے انحراف ہے۔

۲ـــ ترک خوض ایک اصل دینی ہے۔

۳ـــ معتزلہ نے فلاسفہ سے کچھ باتیں چرا کر متشابہات میں خوض کیا اور پھر اہل سنت نے وہ باتیں معتزلہ سے چرالیں۔

۴ـــ جو اہل سنت ان میں خوض کرتے ہیں وہ سنت سے کوسوں دور ہیں۔

۵ـــ شاہ صاحب کا طریقہ قدماء کا طریقہ ہے کہ متشابہات کو ان کے ظواہر پر رکھتے ہوئے ان کی حقیقت کا اعتقاد رکھنا چاہیے اور ان میں خوض نہ کرنا چاہیے۔

متشابہات میں خوض کے بارے میں شاہ صاحب کا عمل

شاہ صاحب نے جن جن چیزوں کو متشابہات میں سے شمار کیا ہے اور جن کی تفصیل

---

[۱۲۹] یہ حالت صحابہؓ کی تھی اور حضرت عمرو بن معدیکربؓ اسی آیت سے استدلال کرتے ہوئے خمر کو مباح سمجھتے تھے (الاتقان ج ۲) شاہ صاحب نے دارمی کے حوالے سے صبیغ نامی ایک شخص کا واقعہ بھی نقل کیا ہے کہ اس نے مدینہ میں آکر متشابہ (قرآن) کے بارے میں پوچھنا شروع کر دیا۔ حضرت عمرؓ نے اسے سزا دی اور اتنا مارا کہ اس کے سر سے خون بہہ نکلا (قرۃ ص ۳۵۰ و الدر ج ۱ ص ۲۲۰) اسے وظیفے سے محروم کر دیا گیا (ازالہ ج ۱ ص ۲۰۷) اور لوگوں نے حضرت عمرؓ کے حکم سے اس کے ساتھ مجالست ترک کر دی (ایضاً)۔

[۱۳۰] علامہ تفتازانی بھی لکھتے ہیں کہ تاویلات کا ثبوت قرن اول اور قرن ثانی میں صحابہ سے بھی ملتا ہے (شرح مقاصد ج ۲ ص ۱۲) لیکن شاہ صاحب کے نقل کردہ ان واقعات سے اس کا اندازہ بخوبی ہو جاتا ہے کہ اگرچہ بعض تابعین نے صحابہ کے دور ہی میں متشابہات میں اشتغال شروع کر دیا تھا، تاہم صحابہ اسے کس نظر سے دیکھتے تھے اور ان کا عام رجحان متشابہات کے بارے میں کیا تھا۔

[۱] (حاشیہ صفحہ ھذا) حجۃ، ج ۱ ص ۶۳۔

پہلے گزر چکی ہے۔ ان میں سے کوئی چیز ایسی نہیں جس میں انھوں نے خوض نہ کیا ہو۔

پہلے ذکر کیا جا چکا ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک جو جو چیزیں متشابہات کی فہرست میں داخل ہیں ان کی دو قسمیں کی جا سکتی ہیں۔ حقیقی اور غیر حقیقی۔ غیر حقیقی متشابہات میں تمام فقہا کی طرح شاہ صاحب نے بھی خوض کیا ہے۔ مثلاً :

۱ — لفظ "قرء" حیض اور طہر دونوں میں مشترک ہے اور شاہ صاحب نے اسے طہر پر محمول کیا ہے۔ [۱]

۲ — لفظ "لامستم" میں شاہ صاحب کی تصریح کے مطابق دو معنی کا احتمال ہے اور شاہ صاحب نے اس کے دو معنی۔ جماع اور لمس بالید میں سے جماع کو ترجیح دی ہے۔ چنانچہ اس کا ترجمہ شاہ صاحب یہ کرتے ہیں: "یا مباشرت زنان کنید"۔ [۲]

۳ — ما عام ہے اور اس کی وجہ سے "لیس علی الذین آمنوا و عملوا الصالحات جناح فیما طعموا" میں اشتباہ پیدا ہوا ہے۔ لیکن شاہ صاحب نے خود اس کی تاویل کی ہے۔ فرماتے ہیں: "جعلها الزاعمون علی الخمر مالم یکن بغی أو إفساد فی الأرض والصحیح جعلها علی شاربیها قبل التحریم"۔ [۳]

۴ — لفظ أنّی کو احناف مشکل کی مثال میں پیش کرتے ہیں۔ [۴] یہ کَیْفَ کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے اور مِنْ أَیْنَ کے معنی میں بھی۔

شاہ صاحب نے پہلے معنی کو ترجیح دی ہے۔ چنانچہ اس کا ترجمہ شاہ صاحب یہ کرتے ہیں: "پس بیائید بکشت زار خویش بہر روش را کہ خواہید"۔ [۵]

اور ظاہر ہے کہ "بہر روش" کیف کا ترجمہ ہے من این کا نہیں۔

صفات و تشبیہات اور معاد یات کے علاوہ باقی امور میں شاہ صاحب کا غور کرنا تو کوئی قابلِ اعتراض بات نہیں، اس لئے کہ ان میں غور بالاتفاق جائز بلکہ ضروری ہے لیکن تعجب کی

---

[۱] مصفٰے، ج ۲ ص ۹۸ اشارہ ترجمۃ الباب۔

[۲] فتح الرحمٰن، ص ۹۷۔ نیز "أو لامستم النساء" کے سلسلہ میں ملامست کے بارے میں مصفٰے ج ۱ ص (۲۹) میں لکھتے ہیں: "و استعمال غالب در جماع دارد و از ان کنایہ کردہ می شود"۔

[۳] حجۃ، ج ۱ ص ۱۷۳ — [۴] کشف منار، ج ۱ ص ۱۳۹

[۵] بقرہ ۲۲۳۔

[illegible] یہ ہے کہ حقیق متشابہات یعنی صفات میں جو بالاتفاق متشابہات میں سے ہیں [1] اور روایات میں خوض کی شدت سے مخالفت کرتے ہوئے اور ان میں عدم خوض کو اپنا مسلک قرار دیتے ہوئے بھی شاہ صاحب نے ان میں خوض کیا ہے اور ان کی تاویلات کی ہیں [2]

شاہ صاحب کا صفات میں خوض

ایک جگہ فرماتے ہیں:-

"فوجب أن تستعمل الصفات بمعنى وجود غاياتها لا بمعنى وجود مباديها فمعنى الرحمة إفاضة النعم لا انعطاف القلب والرقة، وأن تستعار ألفاظ تدل على تسخير الملك لمدينته لتسخيره لجميع الموجودات إذ لا عبارة في هذا المعنى أقرب من هذه وأن تستعمل تشبيهات بشرط أن لا يقصد إلى أنفسها بل إلى معان مناسبة لها في العرف فيراد ببسط اليد الجود مثلاً" [3]

اور اسی مقام پر ذرا آگے صفات میں خوض اور ان میں تفکر کا یہ مطلب بتایا ہے کہ

"والتفكر فيها إنما هو أن الحق كيف اتصف بها" [4]

سوال یہ ہے کہ رحمت کو افاضۃ النعم اور بسط ید کو جود کے معنی میں لینا اور تمام صفات کے بارے میں یہ کہنا کہ ان سے ان کی غایات مراد ہیں مبادی مراد نہیں، بالفاظ دیگر اللہ تعالیٰ ان سے غایات کے اعتبار سے متصف ہے، مبادی کے اعتبار سے متصف نہیں، کیا یہ کیفیت اتصاف میں خوض نہیں اور کیا اسے تاویل کے سوا کچھ اور کہا جا سکتا ہے؟ صفات سے مبادی کے بجائے غایات مراد ہونا، یہ بات دوسروں نے بھی کہی ہے اور شاہ صاحب نے خود اسے تاویل ہی قرار دیا ہے۔ [5]

— ایک موقع پر حضرات اہل حدیث کا ورع اور خاموشی فی الصفات کا رد کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

---

[1] علامہ تفتازانی لکھتے ہیں کہ آیات صفات سلف و خلف دونوں کے نزدیک متشابہ ہیں، فرق یہ ہے کہ سلف نے تاویل نہیں کی اور خلف نے علی سبیل الاحتمال تاویل کی ہے نہ کہ علی سبیل العلم (حاشیۃ البنانی علی شرح جمع - ج ۱ ص ۲۶۸)۔
علامہ سیوطی لکھتے ہیں: ومن المتشابهات آيات الصفات..... وجمهور أهل السنة وأهل الحديث على الإيمان بها وتفويض معناها المراد إلى الله تعالى..... عن مالك أنه سئل عن الآية (الرحمن على العرش استوى) فقال الكيف غير معقول والاستوى غير مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة (الاتقان ج ۲ ص ۶)۔

[2] حجۃ - ج ۱ ص ۶۳۔   [3] ایضاً   [5] ایضاً ج ۱ ص ۱۰۔

ولنا أن نفسرها بمعان هي أقرب وأوفق مما قالوا بأنه لأن تلك المعاني لا يتعين القول بها ولا يضطر الناظر في الدليل العقلي إليها وأنها ليست راجحة على غيرها ولا فيها مزية بالنسبة إلى ما عداها ولا أحكم بأن مراد الله ما نقول ولا إجماعا على الاعتقاد بها ولا بها ولا بها ولا يمنعها نذلك، فنقول ...."

اور اس کے بعد شاہ صاحب نے حیات، علم، سمع، بصر، ارادہ، قدرت، کلام، رضا، سخط، لعنت، رویت ان سب کے معانی بیان کئے ہیں۔ اور اپنی دانست میں ان کی صحیح تاویلات پیش کی ہیں۔[۱]

اسی طرح الخیر الکثیر کے خزانۂ ثانیہ میں اسماء و صفات کی اور خزانۂ تاسعہ میں معادیات کی تاویلات موجود ہیں۔

الخیر الکثیر میں ایک جگہ لکھتے ہیں۔

"ولمذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري عندنا قدم ومذهبه من تماثيل مذهب الصحابة"[۲]

اور اس کے بعد وجود کا عین ماہیت ہونا، کلام کا نفسی ہونا، قبر، حساب، میزان اور رویت وغیرہ کے بارے میں امام اشعری نے جو کچھ کہا ہے شاہ صاحب نے ان سب کی تصویب کی ہے۔[۳]

اور اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ ان تمام تاویلات سے متفق ہیں۔

ایک موقع پر رویت کے بارے میں لکھتے ہیں۔

"وهو في المؤمنين يوم القيامة يوجهين، أحدهما أن ينكشف عليهم انكشافا بليغا أكثر من التصديق به عقلا فكأنه رؤية بالبصر إلا أنه من غير موازنة ومقابلة وجهة ولون وشكل، وهذا الوجه قال به المعتزلة وغيرهم وهو حق، وإنما خطأهم في التأويل بهذا المعنى أو حصرهم الرؤية في هذا المعنى."[۴]

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ رویت کی جو تاویل معتزلہ نے کی ہے وہ شاہ صاحب کے نزدیک

---

[۱] تفہیمات ا، ص ۱۶۳-۱۶۵۔ یہاں اس امر کی طرف بھی اشارہ بھی مناسب ہے کہ صفات کی جو تاویلات مقابلہ کر کے دیکھا جا سکتا ہے کہ شاہ صاحب نے بھی ویسی ہی باتیں کہی ہیں جو دوسرے کہتے ہیں لیکن چونکہ یہ امور علم کلام سے متعلق ہیں اور راقم الحروف کے موضوع سے خارج ہیں اس لئے راقم الحروف ان کی تفصیلات میں تعرض کرنا نہیں چاہتا۔

[۲] ص ۱۴۸

[۳] ص ۱۴۷-۸۰

[۴] حسن العقیدہ، ص ۲۸

…ی ہے، یہ دوسری بات ہے کہ وہ اس تاویل کو علیٰ سبیل الیقین قبول کرنے کے لئے تیار نہیں، اس لئے کہ یہ اہل سنت کے مسلک کے خلاف ہے جیسا کہ آئندہ معلوم ہوگا۔

رویت باری کے بارے میں حجۃ اللہ البالغہ میں لکھتے ہیں:۔

ویذکر عن ابن الماجشون أن کل حدیث جاء فی التنقل والرؤیۃ فی المحشر فمعناہ أنہ یغیر أبصار خلقہ فیرونہ نازلا متجلیا ویناجی خلقہ ویخاطبھم وھو غیر متغیر عن عظمتہ ولا منتقل لیعلموا أن اللہ علی کل شیء قدیر [1]

"تاویل الاحادیث میں، انشقاق قمر کے مسئلہ کے ساتھ ساتھ رویت باری کے سلسلہ میں ابن ماجشون نے … کہا ہے، اسے شاہ صاحب نے ان الفاظ میں نقل کیا ہے کہ

"وقال ابن ماجشون وھو من أئمۃ الھدی: أن اللہ تعالی لا یتحول یوم القیامۃ من صورۃ إلی صورۃ ولکن یراہ الناس فی صورۃ شتی۔" [2]

اور اس کے بعد ابن ماجشون نے انشقاق قمر کی جو تاویل کی ہے اسے نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:۔

"وقلت وھذا القول ذکرتہ علی سبیل الإمکان والاحتمال والا فقدرۃ اللہ تعالی تسع الکل والعلم عند اللہ۔" [3]

گویا یہیں شاہ صاحب نے ابن ماجشون کی اس تاویل کو بالواسطہ اہل حق کی تاویل کہا ہے اور تاویل میں ابن ماجشون کے امام ھدی ہونے کا اقرار کرتے ہوئے ان کی اس تاویل کو رد کرنے کے بجائے اسے ممکن اور محتمل قرار دیا ہے۔ یہ تمام امور اس بات کی واضح دلیل ہیں کہ شاہ صاحب بھی علی سبیل الاحتمال ابن ماجشون کی اس تاویل سے متفق ہیں۔

ابن ماجشون نے انشقاق قمر اور رویت باری کے مسئلہ میں جو کچھ کہا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک یہ دونوں مسئلے اپنی نوعیت کے اعتبار سے ایک جیسے ہیں۔

ان دونوں مسئلوں کے بارے میں ابن ماجشون کی رائے کا خلاصہ یہ ہے کہ قمر واقعۃً دو ٹکڑے نہیں ہوا تھا بلکہ دیکھنے والوں نے اسے دو ٹکڑوں کی شکل میں دیکھا تھا۔ اسی طرح قیامت میں اللہ تعالیٰ تو اپنی اصل حالت پر ہوگا لیکن دیکھنے والے اسے مختلف صورتوں میں دیکھیں گے۔

---

[1] حجۃ، ج ۱، ص ۱۳۔ [2] تاویل ص ۱۰۳۔ [3] ایضاً ص ۱۰۴۔

پھر انشقاق قمر کی تاویل کو سمجھانے کی جو کوشش ابن ماجشون نے کی ہے اسے شاہ صاحب نے ان الفاظ میں نقل کیا ہے: "قال وسبب هذه الحادثة اجتماع أجزاء مائية صقيلة ملتئمة كالسطح الواحد ووراءها جبل أو سحاب غليظ فيصير بمنزلة المرآة وينطبع فيها القمر فيرى الناس في الجو قمرين." [1]

اس کے چند سطور بعد شاہ صاحب لکھتے ہیں: "وقلت: وهذا القول ذكرته على سبيل الإمكان والاحتمال وإلا فقدرة الله تسع الكل والعلم عند الله." [2]

شاہ صاحب کی اس عبارت "قال وسبب هذه الحادثة الخ" کے بارے میں مولانا قاسمی لکھتے ہیں کہ مطبوعہ نسخہ میں "قال وأرى أن سبب هذه الخ" کے الفاظ ہیں اور خطی نسخہ میں "قال" کے بعد "وأرى أن" کے الفاظ نہیں۔

اس تحقیق کے پس منظر میں جو جذبہ کارفرما ہے وہ یہ ہے کہ مولانا قاسمی، علامہ زاہد الکوثری کے اس خیال کا رد کرنا چاہتے ہیں جس کا اظہار انھوں نے شاہ صاحب کے بارے میں کیا ہے۔ علامہ موصوف لکھتے ہیں: "ومن إغراباته عده انشقاق القمر عبارة عن تراءٍ هكذا للأنظار وليس سحر الأعين من شأن رسل الله صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين." [3]

مولانا قاسمی نے مقدمہ "لمحات"[4] اور مقدمہ "تاویل"[5] میں علامہ کوثری پر رد کرتے ہوئے یہ بتایا کہ یہ شاہ صاحب کی رائے نہیں ابن ماجشون کا قول ہے۔ اور شاہ صاحب کے اصل مسلک کو ظاہر کرنے کے لئے ان کی یہ عبارت نقل کی کہ "ولا يذهب عليك أن الطريق المستقيم ..." جس کا خلاصہ یہ ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک صحیح طریقہ کار یہ ہے کہ تشبیہات کو ان کے ظواہر پر محمول کرنا چاہئے اور ان کی کیفیت وجود میں مشغول ہونے سے احتراز کرتے ہوئے، اس کا اعتقاد رکھنا چاہئے کہ اللہ و رسولؐ کی ان سے جو مراد ہے وہ حق ہے۔

راقم الحروف کو اس سے بحث نہیں کہ تاویل الاحادیث کی اصل عبارت میں "قال" کے بعد "أرى أن" ہے یا نہیں۔ بحث صرف اس سے ہے کہ مولانا قاسمی کو علامہ موصوف کی اس بات کو رد کرنے کی

---

[1] تاویل، ص ۱۰۳ — [2] ایضاً — [3] حسن التقاضی، ص ۹۷

[4] ص ۱۲ — [5] ص ۳۳۔

ضرورت کیوں پیش آئی؟ اور وہ اپنی کوشش میں کہاں تک کامیاب ہیں۔

جہاں تک رد کرنے کی ضرورت کا تعلق ہے بظاہر اس کی وجہ اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ مولانا موصوف ابن ماجشون کی تاویل کو قابل اعتراض سمجھتے ہیں اور ایسی قابل اعتراض بات کی شاہ صاحب کی طرف نسبت انھیں گوارا نہیں اور جہاں تک اپنی کوشش میں کامیابی کا تعلق ہے راقم الحروف کے خیال میں مولانا موصوف اس میں کامیاب نہیں۔

اس سلسلہ میں سب سے پہلی بات یہ ہے کہ ابن ماجشون کی تاویل نقل کرنے سے پہلے شاہ صاحب نے یہ الفاظ تحریر فرمائے ہیں "قال ابن ماجشون، وھو من ائمۃ الھدی" غور کرنے کی بات ہے کہ "وھو من ائمۃ الھدی" کے الفاظ شاہ صاحب نے کیوں لکھے؟ اس کی وجہ اس کے سوا اور کیا ہو سکتی ہے کہ ان الفاظ کے ذریعہ ابن ماجشون کی تاویل میں زور پیدا کر دیا جائے۔ گویا شاہ صاحب یہ کہنا چاہتے ہیں کہ ابن ماجشون کا تعلق کسی باطل فرقہ سے نہیں جن کی تاویل کا کوئی اعتبار نہ ہو بلکہ ان کا تعلق ہدایت یافتہ لوگوں سے ہے اور تعلق بھی اتنا قوی کہ وہ ائمۂ ہدی میں سے ایک امام ہیں، اس لئے ان کی تاویل ناقابل اعتبار اور بے وزن نہیں ہو سکتی۔ اور واقعہ یہ ہے کہ ابن ماجشون ائمۂ مالکیہ میں بلند مقام کے حامل ہیں۔ [1]

دوسری بات یہ ہے کہ شاہ صاحب آخر میں فرماتے ہیں کہ "وقلت ھذا القول ذکرتہ الخ" گویا شاہ صاحب فرمانا یہ چاہتے ہیں کہ رویت کی جتنی بھی صورتیں ہو سکتی ہیں اللہ تعالیٰ ان سب پر قادر ہے لیکن ابن ماجشون نے جو تاویل کی ہے وہ بھی میرے نزدیک ممکن اور محتمل ہے۔

ابتداء میں ابن ماجشون کی بات میں زور پیدا کرنے کے لئے انھیں امام ہدی کہنا اور حجیات النحو کی ہے اسے آخر میں ممکن اور محتمل کہنا، کیا اس کا یہ مطلب نہیں کہ علی سبیل الامکان والاحتمال شاہ صاحب بھی اس سے متفق ہیں؟ پھر کیا ابن ماجشون نے یہ بات علی سبیل التعیین کہی ہے؟ معلوم ہو چکا ہے کہ اہل سنت میں سے جو شخص بھی متشابہ کی کوئی تاویل کرتا ہے علی سبیل الاحتمال ہی کرتا ہے علی سبیل التعیین نہیں۔ لہٰذا ابن ماجشون نے بھی یہ بات علی سبیل التعیین نہیں کہی علی سبیل الاحتمال ہی کہی ہے۔ پھر یہ تاویل ابن ماجشون کی ہو یا شاہ صاحب کی آخر اس سے فرق کیا پڑتا ہے؟

---

[1] حاشیہ حجۃ ج ۱ ص ۱۳۔

.blogspot.com

شاہ صاحب مقدمہ حجۃ (ج ۱ ص ۹) میں لکھتے ہیں۔

"وستجدنی إذا غلب علی شقشقۃ البیان وأمعنت فی تمہید القواعد غایۃ الإمعان ربما أوجب المقام أن أقول بما یقول بہ جمہور المناظرین من أہل الکلام کتجلی اللہ تعالیٰ فی مواطن المعاد بالصور والأشکال. . . .

یہاں شاہ صاحب نے اس کی صراحت کر دی ہے کہ رویت باری کے مسئلہ میں شاہ صاحب کا مسلک عام متکلمین کے مسلک سے جداگانہ ہے۔

مولانا قاسمی نے شاہ صاحب کا دفاع کرتے ہوئے ان کی صرف ایک عبارت نقل کی ہے جس سے ان کا صحیح مسلک معلوم ہوتا ہے۔ راقم الحروف نے شاہ صاحب کے اس قسم کے متعدد اقتباسات نقل کر دیئے ہیں لیکن ان کے اقوال کے ساتھ ساتھ متشابہات کے بارے میں ان کے عمل کا جو نمونہ پیش کیا ہے اس کے بعد اس کی گنجائش نہیں رہنی چاہئے کہ کوئی شخص مصنوعی نقاب ڈال کر شاہ صاحب کے چہرہ کے اصلی خدوخال کو چھپانے کی کوشش میں کامیاب ہو سکے۔ "اللّٰھم أرنا حقائق الأشیاء کما ھی"۔

معادیات میں شاہ صاحب کا خوض

معادیات کو متشابہات میں سے قرار دیتے ہوئے شاہ صاحب نے ان میں بھی خوض کیا ہے اور ان کی تاویلات بھی پیش کی ہیں مثلاً:۔

۱ ــــ برزخ میں لوگوں کو چار قسموں پر تقسیم کرتے ہوئے ان پر عذاب و ثواب کی کیفیات بیان کی ہیں اور انھیں تاویلات کے سوا اور کچھ نہیں کہا جا سکتا۔[1]

۲ ــــ ایک جگہ لکھتے ہیں۔

"اعلم أن حشر الأجساد وإعادۃ الأرواح إلیہا لیست حیاۃ مستأنفۃ إنما ھی تتمۃ النشأۃ المتقدمۃ"[2]

اس کے بعد لکھتے ہیں۔

"اعلم أن کثیرا من الأشیاء المتحققۃ فی الخارج تکون بمنزلۃ الرؤیا فی تجسم المعانی بأجسام مناسبۃ لہا. . . . وأکثر الوقائع الحشریۃ من ھذا القبیل"۔[3]

---

[1] حجۃ، ج ۱ ص ۳۳۔ [2][3] ایضاً ص ۳۷۔

اسی موقع پر ذرا آگے لکھتے ہیں:۔

"والنفوس أول ما تبحث تجازی بالحساب الیسیر أو العسیر أو بالمرور علی الصراط ناجیا أو بان یتبع کل أحد متبوعہ فینجو أو یھلک أو تنطق الأیدی والأرجل و قراءۃ الصحف أو بظھور ما عمل بہ وحملہ علی ظھرہ أو التکی بہ و بالجملۃ تشبحات و تمثلات لما عندھا بما تعطیہ أحکام الصورۃ النوعیۃ" [۱]

حیاتِ اخروی کے بارے میں یہ تعیین کہ وہ حیاتِ جدیدہ نہیں اور وقائع حشر کو تشبحات اور تمثلات قرار دینا، اس سے بحث نہیں کہ یہ صحیح ہے یا غلط، بحث صرف اس سے ہے کہ یہ تاویلات ہیں یا نہیں، ظاہر ہے کہ کوئی واقف کار بھی ان کے تاویلات ہونے سے انکار نہیں کر سکتا۔

متشابہات کی تاویلات کے سلسلہ میں شاہ صاحب کا تعلق کس مکتبِ فکر سے ہے

متشابہات میں خوض کے بارے میں تین مختلف مکاتبِ فکر ہیں:۔

(۱) متقدمین جو من کل الوجوہ مفوضین ہیں۔ یعنی وہ کہتے ہیں کہ متشابہات کی مراد کا علم صرف اللہ کو ہے۔ [۲]

(۲) متاخرین میں سے شیخ ابو الحسن اشعری اور ان کے متبعین جو من وجہ مفوض ہیں، من وجہ ماؤل، یعنی وہ تاویل کرتے ہیں لیکن ان کی یہ تاویل تعیین کے طور پر نہیں ہوتی بلکہ وہ یہی کہتے ہیں کہ حقیقی مراد صرف اللہ کو معلوم ہے۔ [۳]

(۳) متاخرین میں سے ابن برہان اور ان کے ہم خیال جو من کل الوجوہ ماؤل ہیں یعنی وہ تاویل بھی کرتے ہیں اور تعیین بھی کہ اس کی مراد بھی یہی ہے۔ [۴] معتزلہ کا طریقہ بھی یہی ہے۔

شاہ صاحب عقیدۃً اشعری ہیں، اور اس کا اعلان انھوں نے متعدد مواقع پر کیا ہے، مثلاً ایک جگہ فرماتے ہیں:۔

"قال الفقیر ولی اللہ و مختارہ فی العقیدۃ مذھب المتقدمین من الأشاعرۃ" [۵]

---

[۱] ... ج ۱ ص ۳۷۔ [۲] تا [۴] مناہل العرفان ج ۲ ص ۱۸۵، ۱۸۷۔

[۵] ... مسلسلات ص ۱۶۔

ایک اور موقع پر تفضیل، رویت، کلام، جہت، وجود یا ماہیت اور مسئلہ صفات کے بارے میں لکھتے ہیں کہ "مادر جمہ۔ ایں مسائل بقول اشعری و قوتہ اثبات مختار شیخ میکنیم بلا دلیل و عز نزلہ"[1]

یہاں شیخ سے مراد شیخ ابو الحسن اشعری ہیں جن کے نام کی تصریح شاہ صاحب چند سطور پہلے کر چکے ہیں چنانچہ شاہ صاحب اشاعرہ کی طرح تاویل تو کرتے ہیں لیکن ان کی یہ تاویل علی سبیل الاحتمال ہوتی ہے علی سبیل التعیین نہیں اور متشابہات کی حقیقی مراد کو وہ بھی اللہ تعالیٰ کے سپرد کرتے ہیں۔ حجۃ[2]، حسن العقیدہ[3] اور قرۃ[4] کی تصریحات سے یہی ثابت ہوتا ہے۔

لیکن حسن العقیدہ[5] کی تصریح سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ راسخین فی العلم بھی اللہ تعالیٰ کی طرح صفات کی حقیقت کو جانتے ہیں۔

ان دو متضاد باتوں میں تطبیق ہم یوں دے سکتے ہیں کہ وہ راسخین فی العلم جو طلب و کسب کے ذریعے متشابہات کی مراد کو جاننے کی کوشش کرتے ہیں، ان لوگوں کی تاویل علی سبیل الاحتمال ہوتی ہے حقیقت کا علم انھیں نہیں ہوتا اور جو راسخین علم لدنی کے حامل ہوتے ہیں انھیں حقیقت کا علم ہوتا ہے، اس لئے کہ طلب و کسب کے بغیر اللہ تعالیٰ انھیں خود بتاتا ہے[6]

متشابہات میں خوض کے بارے میں شاہ صاحب کے متعلق جو گفتگو کی گئی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ فکر و عمل کا جو تضاد شاہ صاحب کی زندگی کے بعض گوشوں میں نظر آتا ہے اس کا ایک نمونہ یہ مسئلہ بھی ہے کہ اس میں وہ فکراً سلفی ہیں اور عملاً خلفی۔

بعض آیات احکام کی تفسیر میں شاہ صاحب کا تفرد

پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ "رجوم ضمیر ہیں در رجم" کو شاہ صاحب نے سبب تشابہ قرار دیا ہے۔ قرآن کریم کی آیات احکام میں سے ایک آیت کی تفسیر میں، اس سلسلہ میں شاہ صاحب نے ایک ایسی بات فرمائی ہے جس میں بظاہر وہ منفرد نظر آتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

---

[1] ج ۱ ص ۹۳ [2] ص ۲۸ [3] ص ۲۵۳ [4] ص ۲۸

[6] بحر العلوم لکھتے ہیں: "ثم إنه نقل عن الأولياء الكرام أصحاب الكرامات أنهم يعلمون تأويل المتشابهات عند رياضاتهم الشريفة والمجاهدات القوية وخلعهم أبدانهم وانخراطهم في أعلى عليين فإنه يفاض عليهم عند هذه الحال علوم وهي من غير قصد وطلب وكسب ... و السلف إنما أوبعدوا عن مفهومية المتشابهات بالكسب والنظر (فواتح، ج ۲ ص ۱۸)۔

[5] قرۃ ص ۲۵۳

"وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين" ؎1

امام رازیؒ نے اس آیت کی تفسیر میں تین قول نقل کئے ہیں ؎2

۱۔ مریض اور مسافر دو قسم کے ہوتے ہیں۔ ایک وہ جن میں روزہ رکھنے کی طاقت نہ ہو ان کا ذکر پہلی آیت "فمن کان منکم مریضاً أو على سفر" میں ہے۔ دوسرے وہ جن میں روزہ رکھنے کی طاقت ہو ان کا حکم اس آیت میں ہے۔

۲۔ اس آیت میں جو حکم ہے وہ مقیم صحیح کے لئے ہے۔ ابتدا اسلام میں مقیم صحیح کے لئے روزہ اور فدیہ میں اختیار تھی جو بعد میں منسوخ ہو گئی۔ اکثر مفسرین یہی کہتے ہیں۔

۳۔ یہ آیت اس شخص کے لئے ہے جو بہت بوڑھا ہو۔ دو وجہ سے (الف) وسع اور طاقت میں فرق ہے۔ کوئی شخص کسی چیز پر اگر سہولت کے ساتھ قادر ہو تو اسے وسع کہتے ہیں اور اگر شدت اور مشقت کے ساتھ قادر ہو تو اسے طاقت کہتے ہیں۔ لہذا اس آیت کے معنی یہ ہوں گے کہ "وعلى الذين يقدرون على الصوم مع الشدة والمشقة"

(ب) ایک شاذ قرات میں یطیقونہ کے بجائے یطوقونہ ہے جس کے معنی ہیں یجشمونہ و یکلفونہ اور ظاہر ہے کہ یہ معنی صرف اسی شخص کے حق میں درست ہو سکتے ہیں جو کسی چیز پر ایک گونہ مشقت کے ساتھ قادر ہو ؎3

صاحب تفسیر المنار نے اس آیت کی مزید دو تفسیریں نقل کی ہیں۔

۱۔ یطیقونہ سے پہلے حرف لا مقدر ہے اور اصل عبارت یوں ہے "وعلى الذين لا يطيقونه" ؎4

۲۔ اس میں افعال کا ہمزہ سلب کے لئے ہے اس لئے یطیقونہ، لا یطیقونہ کے معنی میں ہے ؎5

؎1 البقرہ ۱۸۴۔ ؎2 تفسیر کبیر ج ۲ ص ۱۷۷۔

؎3 ابن عربی نے اس میں متعدد قراتیں نقل کی ہیں۔ وہ لکھتے ہیں "قرئ يطيقونه بكسر الطاء وإسكان الياء، وقرئ بفتح الطاء والياء وتشديدهما، وقرئ كذلك بتشديد الياء لكن الأولى مضمومة يطوقونه والقراءة هي القراءة الأولى وما عداها شواذ لم يروه وأسند في شواذ" (أحكام القرآن ج۱)

؎4 ... اس میں چھ قراتیں نقل کی ہیں (البحر المحیط ج ۲ ص ۳۵)

؎5 تفسیر المنار ج ۲ ص ۱۵۶۔ صاحب تفسیرات احمدیہ لکھتے ہیں کہ لا یطیقونہ حفصہ کی قراءت میں بھی موجود ہے ... قول شمس الائمہ سرخسی کا ہے وہ کہتے ہیں یہاں ہمزہ اسی طرح سلب کے لئے ہے جس طرح اشکی میں (أزال الشكوة)۔ (تفسیرات احمدیہ ص ۳۰)۔

حقیقت یہ ہے کہ اگر اس آیت کو اس کے معنی ظاہر پر محمول کریں تو یہ آیت منسوخ قرار پائے گی اور اس صورت میں کسی تاویل کی ضرورت نہیں۔

لیکن چونکہ نسخ کے لئے قاعدہ یہ ہے کہ "لا یحکم بالنسخ اذا امکن حمل القول علی الاحکام او ترک النسخ کلما کان اقل کان اولی"[1] اس لئے بعض حضرات اس نسخ کو بچانا چاہتے ہیں۔ اور یہ تمام اقوال ان کی انہی کوششوں کا نتیجہ ہیں۔

شاہ صاحب نے بعض مفسرین کے اقوال کے مطابق اس آیت کا ترجمہ دو طرح پر کیا ہے۔

۱ — "و بر آنانکہ نمی توانند روزہ داشتن فدیہ است کہ عبارت از طعام یک مسکین است"۔ یہ ترجمہ اس توجیہ کی بنا پر ہے کہ "یطیقونہ" سے پہلے "لا" مقدر مانا جائے[2]۔

۲ — "و بر آنانکہ می توانند روزہ داشتن و روزہ نمی دارند فدیہ است کہ عبارت از طعام یک مسکین" یہ ترجمہ اس صورت میں ہوگا جبکہ "لا" مقدر نہ مانا جائے[3]۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ پہلی توجیہ کے مطابق یہ آیت اس شیخ فانی کے حق میں ہوگی جس میں روزہ رکھنے کی طاقت نہ ہو اور اس صورت میں یہ آیت محکم ہوگی اور دوسری توجیہ کی بنا پر یہ آیت منسوخ ہوگی۔ ابتدائے اسلام میں یہ اختیار تھا کہ جو شخص روزہ نہ رکھے وہ فدیہ دیدے۔ لیکن بعد میں اس آیت کا حکم "فمن شهد منکم الشهر فلیصمه" سے منسوخ ہوگیا۔

گویا شاہ صاحب نے اس آیت کی تفسیر میں منقول اقوال میں سے صرف دو قول لئے۔ لیکن وہ ان دونوں میں سے کسی کو قبول کرنے کے لئے تیار نہیں۔ چنانچہ ان دونوں توجیہات کو نقل کرنے کے بعد شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ ان میں سے کوئی توجیہ بھی اضطرابِ خاطر کو دفع نہیں کرتی۔ اور اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ "لا" کا حذف صرف اس صورت میں جائز ہے جب معنی میں کوئی اشتباہ پیدا نہ ہو اور یہاں چونکہ معنی مشتبہ ہو جاتے ہیں اسی لئے اسلاف کی ایک کثیر جماعت دوسری توجیہ کی جانب مائل ہے[4] اور لفظ کے اباء کے باوجود آیت کے یہ معنی بیان کرنا تفسیر کو برہم کر دیتا ہے۔

---

[1] المنار ج ۲ ص ۱۵۶۔ [2] تفسیر کبیر ج ۲ ص ۱۷۸
[3] مصفیٰ ج ۱ ص ۲۳۱ [4] ایضاً
[5] امام جصاص لکھتے ہیں کہ صحابہ و تابعین کی اکثریت اسی طرف ہے (احکام القرآن ج ۱ ص ۲۰۷)

اس طرح قرآن کے معانی سے امن اُٹھ جاتا ہے ۔[1]

اور جو لوگ دوسری توجیہ کی بنا پر نسخ کے قائل ہیں ان کے پاس بھی آیت کے مفہوم اور مسلمانوں کے متواتر عمل کے سوا اور کوئی شاہد نہیں اور چونکہ یہ ایک اجتہادی امر ہے، اس لئے وجوب کے طور پر نسخ کا قائل ہونا، اگرچہ کسی صحابی سے منقول ہو محل نظر ہے ۔[2]

ان دونوں توجیہات کو رد کرنے کے بعد شاہ صاحب نے اپنی طرف سے ایک توجیہ پیش کی ہے جو تفسیر کی معروف کتابوں میں سے کسی کتاب میں راقم الحروف کی نظر سے نہیں گزری۔

فرماتے ہیں کہ اس آیت کی توجیہ کے سلسلہ میں اللہ تعالیٰ نے میرے دل میں ایسی بات ڈالی؟ جس سے قلب کا یہ اضطراب دور ہو گیا ہے۔ اس توجیہ کے مطابق آیت کی تفسیر یہ ہوگی کہ "جو لوگ فدیہ دینے کی استطاعت رکھتے ہوں، ان پر اپنا اور اپنے بچوں اور اپنے مملوک کا فدیہ واجب ہے اور وہ فدیہ یہ ہے کہ ایک مسکین کو مع اس کے اہل وعیال کے پیٹ بھر کر کھانا کھلایا جائے۔ پس یہاں فدیہ سے صدقۂ فطر مراد ہے جو سال میں ایک بار عید کے روز اپنے اور اپنے بچوں اور اپنے مملوک کی طرف سے دیا جاتا ہے"۔[3]

اس توجیہ پر تین اعتراضات وارد ہوتے ہیں:

۱۔ ایک یہ کہ صدقۂ فطر کو فدیہ سے کیوں تعبیر کیا گیا۔

۲۔ دوسرے یہ کہ اس صورت میں اضمار قبل الذکر لازم آتا ہے جو بلا ضرورت درست نہیں۔

۳۔ تیسرے یہ کہ جب لفظ فدیہ مؤنث ہے تو اس کے لئے مذکر کی ضمیر کیوں استعمال کی گئی۔

شاہ صاحب ان تینوں اعتراضات کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ صدقۂ فطر کو فدیہ تو اس لئے کہا گیا ہے کہ ایک سال تک انسان کو زندہ رکھنا، یہ اللہ کی بڑی نعمت ہے اور اس کا عوض یہ ہے کہ ایک مسکین کو اس کے اہل وعیال کے ساتھ پیٹ بھر کر کھانا کھلایا جائے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کھانے کی مقدار یہ بتائی ہے کہ جس جگہ جو جنس کھائی جاتی ہو اس کا ایک صاع، یا گندم کا نصف صاع، یا خرما، یا جو کا ایک صاع ہو۔[4]

دوسرے اعتراض کا جواب شاہ صاحب یہ دیتے ہیں کہ جب مرجع مرتبۃً مقدم ہو تو اضمار

---

[1] الفوز ج ۱ ص ۲۳۱ [2] ایضاً۔ [3]، [4] ایضاً ص ۲۳۲۔

قبل الذکر جائز ہے جیسے "فی دارہ زید" اور "ضرب غلامہ عمر" میں اور یہاں یہی صورت ہے کہ مرجع مرتبۃً مقدم ہے۔ ۱؎

تیسرے اعتراض کا شاہ صاحب یہ جواب دیتے ہیں کہ ارجاع ضمیر میں لفظ کا لحاظ نہیں بلکہ معنی یعنی طعام کا لحاظ ہے، اس لئے کہ فدیہ وہی طعام مسکین ہے اور یہ بالکل اسی طرح ہے جس طرح "و إن لکم فی الأنعام لعبرۃ نسقیکم مما فی بطونہ" میں بطونہ کی ضمیر کو انعام کا لحاظ کرتے ہوئے مؤنث ہونا چاہئے تھا لیکن معنی کا لحاظ کرکے مذکر لایا گیا۔ ۲؎

شاہ صاحب کی اس توجیہ کی بنا پر جیسا کہ انھوں نے خود فرمایا ہے ان کا اضطراب خاطر یقیناً ختم ہوگیا ہوگا لیکن راقم الحروف کے نزدیک یہ توجیہ "فر من المطر و وقع تحت المیزاب" کا مصداق معلوم ہوتی ہے اور اس سے اضطراب خاطر ختم ہونے کے بجائے اور بڑھ جاتا ہے۔

اس توجیہ پر ایک مزید اعتراض یہ ہوتا ہے کہ یہ توجیہ آیت کے سباق و سیاق سے مطابقت نہیں رکھتی کیونکہ پوری آیت یہ ہے۔

کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم لعلکم تتقون، أیاما معدودات فمن کان منکم مریضا أو علی سفر فعدۃ من أیام أخر وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین فمن تطوع خیرا فھو خیر لہ وأن تصوموا خیر لکم إن کنتم تعلمون، شھر رمضان الذی ..... (الایۃ) ۳؎

ہر شخص دیکھ سکتا ہے کہ "وعلی الذین یطیقونہ" الایۃ سے پہلے بھی روزہ کا ذکر ہے اور اس کے بعد بھی روزہ ہی کا ذکر ہے، پھر اگر اس آیت کو صدقۂ فطر پر محمول کیا جائے تو اس سے ایک بے ربطی پیدا ہو جاتی ہے۔

۱؎ مصفّی ج ۱ ص ۲۳۲۔ ۲؎ ایضاً۔ فراء نے معانی القرآن میں ایک قول یہ نقل کیا ہے "و یقال علی الذین یطیقونہ الفدیۃ یرید الفداء" (ج ۱ ص ۱۱۲) اور تفسیر مجمع البیان میں بھی کسی کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ "الہاء یعود الی الفداء" (ج ۲ ص ۲۷۳) اور غالباً اسی قول کی تردید میں امام رازی کو یہ لکھنا پڑا کہ "فان قیل لم لا یجوز أن یکون الضمیر عائدا إلی الفدیۃ، قلنا لوجہین: أحدھما أن الفدیۃ غیر مذکورۃ من قبل فکیف یرجع الضمیر إلیھا، والثانی أن الضمیر مذکر والفدیۃ مؤنثۃ"

۳؎ بقرہ ۱۸۳، ۱۸۴)

بلاشبہ قرآن کریم میں ایسے مقامات موجود ہیں جہاں سیاق وسباق کے خلاف درمیان میں ایک نئی بات کا ذکر آگیا ہے، اور وہاں بھی بے ربطی نظر آتی ہے لیکن اگر بالفرض ایسے مقامات پر بے ربطی ہے بھی تو توقیفی ترتیب کی وجہ سے ہے اور چونکہ اس توقیفی ترتیب کو بدلا نہیں جا سکتا اس لئے ربط پیدا کرنے کی کوشش کرنی پڑتی ہے اور مفسرین نے شکر اللہ سعیہم اس کی مساعی بھی کی ہیں۔

لیکن شاہ صاحب کی توجیہ کے مطابق بے ربطی، توقیفی ترتیب سے نہیں بلکہ اس توجیہ سے پیدا ہوتی ہے۔ پھر کیا ضرورت ہے کہ ایسی توجیہ کی جائے جو مربوط کلام کو بے ربط بنا دے۔

پھر عجیب بات یہ ہے کہ شاہ صاحب ایک طرف تو یہ فرماتے ہیں کہ "فقیر تجویز نمی کند کہ حمل نماید آیت را بر معنی دور از لفظ بوجہیکہ اہل عرف از آں آیت فہم نکنند زیرا کہ تجویز مثل ایں توجیہ امن از معانی قرآن بطریق نص یا ظاہر بعید است"[1] اور دوسری طرف ایسی توجیہ پیش کر رہے ہیں جس میں آیت کو معنی بعید پر حمل کرنا پڑتا ہے۔ ہر صاحب نظر دیکھ سکتا ہے کہ دوسری توجیہات کے مقابلہ میں شاہ صاحب کی توجیہ کے مطابق، آیت معنی بعید پر محمول ہے یا نہیں اور سچی بات یہ ہے کہ اس آیت کے، بطریق نص قریب ترین معنی وہ ہیں جن کی بنا پر آیت منسوخ قرار پاتی ہے لیکن شاہ صاحب اسے قبول کرنے کے لئے تیار نہیں۔

شاہ صاحب جن خرابیوں کی وجہ سے نئی توجیہ کے درپے ہوئے، وہ دو ہیں جیسا کہ معلوم ہو چکا۔ ایک صورت میں "لا" کی تقدیر معنی میں اشتباہ پیدا کر دیتی ہے دوسری صورت میں آیت کو منسوخ ماننا پڑتا ہے۔

پہلی خرابی سے بچنے کی کوشش نے شاہ صاحب کو کسی صورت حال سے دوچار کر دیا، اس پر گفتگو ہو چکی۔ البتہ دوسری صورت پر گفتگو باقی ہے۔

سوال یہ ہے کہ اگر اس آیت کو منسوخ ماننا بھی پڑے تو اس میں قباحت کیا ہے؟ اگر شاہ صاحب معتزلہ کی طرح قرآن میں نسخ کے بالکل قائل نہ ہوتے تب تو ان کا یہ طریقہ کار درست ہوتا کہ کسی توجیہ کے ذریعے اس آیت کو نسخ سے بچائیں لیکن جب وہ خود نسخ کے قائل ہیں اور قرآن کریم کی پانچ آیتوں کو منسوخ مانتے ہیں[2] تو اگر یہ چھٹی آیت بھی نسخ کی زد میں آجاتی تو کونسی نئی قباحت

---

[1] المصفّی ج ۲ ص ۵۹۔ [2] الفوز ص ۱۵، ۱۸۔

پیدا ہو جاتی۔ خصوصاً ایسی صورت میں جبکہ شاہ صاحب کے اعتراف کے مطابق اسلاف کی اکثریت اس آیت کے نسخ کی قائل اور مسلمانوں کا متواتر عمل اس کا شاہد ہے۔ اور شاہ صاحب جمہور اور مسلمانوں کے سوادِ اعظم کے مسلک سے انحراف اور اس کی مخالفت سے اپنی برأت ظاہر کرتے ہوئے یہ بھی فرماتے ہیں کہ "وھا أنا بریٔ من کل مقالۃ تصدرت مخالفۃ لآیۃ من کتاب اللہ أو سنۃ قائمۃ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أو إجماع القرون المشھود لھا بالخیر أو ما اختارہ جمھور المجتھدین ومعظم سواد المسلمین، فإن وقع شیء من ذلک فإنہ خطأ" [1]

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ شاہ صاحب نے اس آیت کی تفسیر میں منقول اقوال میں سے صرف دو قول ہی کیوں نقل کیے؟ کیا اس لیے کہ باقی اقوال ان کی نظر میں نہ تھے؟ یا اس لیے کہ باقی اقوال ان سے زیادہ یا کم از کم انہی کے برابر اضطراب خاطر کا باعث ہیں؟ یا اس لیے کہ اگر وہ باقی اقوال بھی ذکر کرتے، اور ان میں سے کوئی قول اضطراب خاطر کا باعث نہ ہوتا تو شاہ صاحب کو یہ کہہ کر کے ان میں سے کسی توجیہ سے اضطراب خاطر رفع نہیں ہوتا، نئی توجیہ پیش کرنے کی گنجائش نہ پیدا ہوتی۔

ان میں سے پہلی بات قابل قبول نہیں۔

دوسری بات صحیح نہیں، اس لیے بدگمانی یہ ہوتی ہے کہ تیسری بات ہی صحیح ہے۔

شاہ صاحب کو اگر نئی توجیہ پیش ہی کرنی تھی تو یا تو کسی منقول توجیہ کا ذکر چھیڑے بغیر اپنی توجیہ پیش کر دیتے اور اللہ تعالیٰ نے انہیں جو بلند علمی اور فکری مقام عطا فرمایا تھا، اس کی وجہ سے اس صورت میں بھی ان کا وزن ہوتا۔ اور اگر وہ نئی توجیہ کے لیے یہ وجہ جواز پیدا کرنا چاہتے تھے کہ پرانی توجیہات قابل قبول نہیں تو ضرورت اس کی تھی کہ تمام منقول توجیہات کو ذکر کر کے ثابت کرتے کہ ان سے ان ان وجوہ سے اضطراب خاطر رفع نہیں ہوتا۔

آخر میں یہ دیکھنا ہے کہ منقول توجیہات میں سے کیا کوئی توجیہ ایسی بھی ہے کہ اس میں کسی نحوی قاعدہ کی خلاف ورزی بھی نہ ہو اور اس آیت کو منسوخ بھی نہ ماننا پڑے۔

یطیقونہ میں اگر ہمزہ کو سلب ماخذ کے لیے مان لیا جائے تو جو مقصود "لا" کی تقدیر سے حاصل ہوتا ہے وہ اس کے بغیر بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ صاحب تفسیر روح المعانی لکھتے ہیں "و یطیقونہ

---

[1] حجۃ، ج ۱، ص ۱۰۱۔

[illegible] اَن تکون الھمزۃ للسلب"[1]۔ اور یہ توجیہ بقول صاحب تفسیر المنار منقول بھی ہے

[illegible] معقول بھی۔[2]

لیکن اگر اضطراب خاطر اس سے بھی رفع نہ ہو تو پورے شرح صدر کے ساتھ کہا جا سکتا ہے

[illegible] کی ذکر کردہ تیسری توجیہ کے بعد کوئی اضطراب خاطر باقی نہیں رہتا۔ اس لئے کہ

[illegible] یہ توجیہ لغت عرب کے بھی مطابق ہے، جس کے جواز کی شہادت علامہ زمخشری جیسے لغت

[illegible] لغت کے امام نے بھی دی ہے۔[3]

[illegible] حضرت ابن عباسؓ جیسے ترجمان القرآن کی قراءت بھی اس کی مؤید ہے، جس میں یطوّقونہ ہے۔[4]

[illegible] عائشہؓ، عکرمہؓ اور سعید بن المسیب کی قراءت بھی ہے[5]۔ یہ قراءت اگرچہ شاذ ہے لیکن

[illegible] آحاد، خواہ جواز صلوٰۃ اور استنباط احکام کے لئے حجت نہ ہو[6]، مگر اس سے اثبات لغت

[illegible] اور استناد کیا جاتا ہے۔ کیونکہ اگر وہ قرآن نہیں تو ہو سکتا ہے کہ حدیث رسولؐ ہو اور

[illegible] رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تفسیر کے طور پر سنا ہو، اور اگر حدیث رسولؐ بھی نہ ہو تو

[illegible] ایک عالم قرآن اور اہل لغت کی بات تو ہے اور ظاہر ہے کہ لغت کے معاملہ میں اہل لغت

[illegible] صحابہ کی بات، دوسرے غیر اہل لغت کے مقابلہ میں، جن میں خود شاہ صاحب بھی شامل ہیں،

[illegible] ارجح اور مستند ہوگی۔ چنانچہ خود شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ

"و در لغت قرآن را از استعمالات عرب اول اخذ باید کرد و اعتماد کلی بر آثار

صحابہ و تابعین باید نمود"[7]

[illegible] تمام مکلف مسلمانوں کو ہم دو قسموں پر تقسیم کر سکتے ہیں۔ (۱) غیر معذور اور (۲) معذور۔ غیر معذور

[illegible] مقیم بھی ہوں اور تندرست بھی، ان کا حکم اس آیت میں ہے "کتب علیکم الصیام"

---

[1] [illegible] ج ۲ ص ۵۹۔ [2] تفسیر المنار۔ ج ۲ ص ۱۵۶۔ [3] کشاف ج ۲ ص ۲۵۵

[4] [illegible] احکام القرآن ج ۱ ص ۲۰۶ میں لکھتے ہیں: روی منصور عن مجاھد عن ابن عباس أنہ کان یقرؤھا [illegible] الذین یطوّقونہ فدیۃ طعام مسکین، قال الشیخ الکبیر الذی کان یطیق الصوم وھو شاب [illegible] الکبر وھو لا یستطیع أن یصوم من ضعف ولا یقدر أن یترک الطعام فیفطر و [illegible] عن کل یوم مسکینا نصف صاع۔ (ایضاً) [5] ایضاً

[6] [illegible] احکام القرآن ج ۱ ص ۳۳۔ [7] الفوز، ص ۳۹۔

اور معذور کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جن کے عذر کے زوال کی امید ہو، مثلاً مریض اور مسافر ان کا حکم اس آیت میں ہے "فمن کان منکم مریضاً أو علی سفر فعدۃ من أیام أخر"

دوسرے وہ جن کے عذر کے زوال کی امید نہ ہو مثلاً بہت بوڑھا شخص۔ ان کے لئے مریض و مسافر سے جدا کوئی مستقل حکم ہونا چاہئے۔ کیونکہ مریض اور مسافر تو زوال مرض و اختتام سفر کے بعد "فعدۃ من ایام اخر" کی تعمیل کر سکتے ہیں لیکن جو شخص بہت بوڑھا ہونے کی وجہ سے اس وقت روزہ رکھنے کے قابل نہیں اس کے متعلق یہ امید کب کی جا سکتی ہے کہ بڑھاپے میں مزید اضافہ ہو جانے کے بعد وہ "فعدۃ من ایام اخر" کی تعمیل کر سکے گا۔ چنانچہ ایسے لوگوں کا حکم اس آیت میں ہے "وعلی الذین یطیقونه الآیۃ"۔ اور اگر اس آیت میں ان کا حکم نہ ہو تو پھر قرآن کریم کی کوئی آیت نہیں جس میں ان کا حکم ہو۔[1]

اس تفصیل کے بعد اس میں کوئی شبہ نہیں رہ جاتا ہے کہ یہ توجیہ ہر خرابی سے پاک ہے اور آیت کو منسوخ ہونے سے بھی بچا دیتی ہے۔ واللہ اعلم

اس آیت کو متعدد علماء نے نسخ سے بچانے کی کوشش کی ہے اور ان میں سے بعض حضرات اپنی اس کوشش میں کامیاب بھی ہیں لیکن حق وہ ہے جو صاحب تفسیر روح المعانی نے ان الفاظ میں ادا کیا ہے کہ "والحق أن کلا من القراءات یمکن حملها علی ما یحتمل النسخ وعلی ما لا یحتمله ولکل ذهب بعض"[2]

---

[1] مفتی محمد عبدہ نے بھی اسی کے قریب قریب یہی صورتیں بیان کی ہیں (تفسیر المنار ج ۲ ص ۱۵۷)

[2] ج ۲ ص ۵۹۔

مبحث دوم

نسخ

نسخ کے لغوی معنی لغت میں نسخ کے دو معنی آتے ہیں (۱) ازالہ[1]۔ اس کی دو صورتیں ہیں۔ ازالہ الی بدل، مثلاً نسخت الشمس الظل، اور ازالہ الی غیر بدل، مثلاً نسخت الریح الآثار[2]۔

(۲) نقل و تحویل، مثلاً نسخ کتاب اور تناسخ ارواح[3]۔

قاضی ابوبکر اور امام غزالی وغیرہ کے نزدیک، نسخ کا لفظ دونوں معنی میں مشترک ہے لیکن ابوالحسین بصری کی رائے ہے کہ نسخ کا لفظ ازالہ کے معنی میں حقیقت ہے نقل کے معنی میں مجاز[4]۔ اکثریت اسی کی قائل ہے[5]۔ لیکن قفال کی رائے یہ ہے کہ یہ نقل کے معنی میں حقیقت ہے ازالہ کے معنی میں مجاز[6]۔

علامہ آمدی نے اسے نزاع لفظی قرار دیا ہے[7] اور شاطبی نے موافقات میں اس سلسلہ میں جو کچھ لکھا ہے اس سے واقعۃً یہ نزاع لفظی ہی معلوم ہوتا ہے[8]۔

امام ابوبکر جصاص لکھتے ہیں کہ نسخ کا لفظ جب احکام کے لئے استعمال ہوتا ہے تو حقیقت کے طور پر استعمال ہوتا ہے[9]۔

شاہ صاحب نسخ کے لغوی معنی کے بارے میں لکھتے ہیں:-

"آنچہ از استقراء کلام صحابہ و تابعین معلوم می شود آنست کہ ایشاں نسخ را استعمال می کردند بازائے معنی لغوی کہ ازالہ شیئے است بشیئے[10]

اسی طرح دوسری جگہ لکھتے ہیں:-

۱۔ آمدی ج ۳ ص ۱۴۰

۲۔ آمدی حوالہ سابقہ

۳۔ ارشاد، ص ۱۸۳

۴۔ ایضاً، ص ۱۹۱

۵۔ اصول الفقہ مخطوطہ ص ۱۳۷ ب

۶۔ منتخب کتاب الاعتبار، ص ۹

۷۔ المعتمد ج ۱ ص ۳۹۳

۸۔ آمدی حوالہ سابقہ

۹۔ موافقات ج ۳ ص ۶۵

۱۰۔ الفوز، ص ۱۵

"صحابہ وتابعین نسخ را استعمال می کردند بر غیر معنی مصطلح اصولیان، وآں قریب است بمعنی لغوی کہ ازالہ است۔[1]

شاہ صاحب کی ان عبارتوں سے دو باتیں معلوم ہوتی ہیں۔

ایک یہ کہ شاہ صاحب نسخ کو اس کے مذکورہ بالا دونوں معنی میں مشترک نہیں مانتے ورنہ جس طرح قرء اور کلا مستم کے، ان کے مواقع پر دونوں معنی شاہ صاحب نے ذکر کیے ہیں، اسی طرح اس کے بھی دونوں معنی تحریر فرما دیتے۔

دوسرے یہ کہ شاید ان کے نزدیک لفظ نسخ کے حقیقی معنی ازالہ ہی کے ہیں، اسی لئے انھوں نے صرف اسی معنی کے ذکر پر اکتفا کیا۔

شاہ صاحب نے نسخ کے لغوی معنی کے سلسلہ میں صرف ازالہ کے ذکر پر اکتفا کرنے میں ممکن ہے اس نکتہ کو بھی ملحوظ رکھا ہو کہ شریعت میں اگر نسخ متصور ہو سکتا ہے تو ازالہ ہی کے معنی میں متصور ہو سکتا ہے نقل و تحویل کے معنی میں نہیں۔[2]

نسخ کی اصطلاحی تعریف

نسخ کی اصطلاحی تعریف میں علماء اصول کے اقوال مختلف ہیں جن میں سے چند مشہور اقوال حسب ذیل ہیں۔

۱ — هو بيان لمدة الحكم[3]

۲ — هو بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي في تقديرِ أوهامنا استمراره لولاه بطريق التراخي[4]

۳ — (هو) رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر[5]

۴ — إنه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه

---

[1] الفوز ص ۳۷۔ [2] حجۃ ج ۲ ص ۳۲، مصفی ج ۲ ص ۵۵، اشارہ ترجمۃ الباب لاستخراج الرحمٰن ص ۹۷، مصفی ج ۱ ص ۲۶۔

[3] چنانچہ علامہ عبدالعزیز بخاری لکھتے ہیں والأولى في الشرع أن يكون بمعنى الإزالة لأن نقل الحكم الذي هو منسوخ إلى ناسخه لا يتصور وإنما الإزالة هي الإبطال والإعدام فيتصور (کشف بزدوی ج ۳ ص ۱۵۷)
اسی طرح علامہ سیوطی نے نسخ بمعنی نقل کیا ہے میں لکھتے ہیں قال بعضهم لا يجوز أن يكون في القرآن (الاتقان ج ۲ ص ۲۱)

[4] المنار ج ۲ ص ۹۵، آمدی ج ۳ ص ۱۶۱، ابن حزم نے بعینہ یہی کہا ہے التبيين انتهاء زمان الأمر الأول (الاحکام فی اصول الاحکام ج ۴ ص ۵۹)

[5] صاحب منار نے کہا ہے کہ یہی تعریف صحیح ہے کشف بزدوی ج ۳ ص ۱۵۷۔ علامہ نسفی نے بھی اصطلاح یہی کہا ہے کشف منار ج ۲ ص ۷۹

[6] ابن حاجب نے نسخ کی یہی تعریف کی ہے (مختصر ج ۲ ص ۱۸۵)۔

... ثابتا مع تراخیہ عنہ۔ ؎

... صاحب کے نزدیک نسخ کی تعریف

گزشتہ صفحات کے متن و حواشی میں اصولیین کی اصطلاح کے مطابق نسخ کی جو تعریفات نقل کی گئی ہیں، اگر غائر ... ان کا جائزہ لیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ معتزلہ اور امام رازی کی تعریفات کے علاوہ باقی اصولیین کا ... اختلاف اس میں ہے کہ نسخ "رفع حکم" ہے یا "بیان انتہائے مدت حکم"۔ بعض تعریفات کے مطابق ... حکم نسخ قرار پاتا ہے اور بعض کے مطابق "بیان انتہائے مدت حکم"۔ ؎

شاہ صاحب نے نسخ کی اصطلاحی تعریف کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے ... "رفع حکم" کے بجائے "بیان انتہائے مدت حکم" کو نسخ قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ حجۃ اللہ البالغہ ... لکھتے ہیں:-

"والنسخ فیما بینہ وبینہا تغییر حکم بغیرہ، وفی الحقیقۃ انتہاء الحکم" ؎

... ی۔ یہ تعریف قاضی ابوبکر باقلانی نے کی ہے اور امام غزالی نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے (آمدی ج ۳ ص ۱۶۲)
... استاد ابو اسحٰق شیرازی اور ابن الانباری نے بھی نسخ کی یہی تعریف اختیار کی ہے (ارشاد ص ۱۸۳)
... اس تعریف کے مطابق نسخ کو ناسخ کے معنی میں لیا گیا ہے۔ (تلویح ج ۲ ص ۳۱)
... علاوہ ازیں سے نسخ کی حسب ذیل تعریفات بھی منقول ہیں۔

... (هو) نقل الحکم الی خلافہ۔ (آمدی ج ۳ ص ۱۶۱)

... هو الخطاب الدال علی أن مثل الحکم الثابت بالمنسوخ غیر ثابت علی وجہ لولاہ لکان ثابتا بالنص الأول۔ نسخ کی یہ تعریف معتزلہ کرتے ہیں۔ (اللمع ص ۳۰)

... طریق شرعی یدل علی أن مثل الحکم الذی کان ثابتا بطریق شرعی لا یوجد بعد ذلک مع تراخیہ عنہ علی وجہ لولاہ لکان ثابتا۔ یہ تعریف امام رازی نے کی ہے (ارشاد ص ۱۸۴)۔

... اللفظ الدال علی ظهور انتفاء شرط دوام الحکم الأول۔ یہ تعریف امام الحرمین نے کی ہے۔ (تحریر ص ۳۴۹)

... هو رفع حکم شرعی بمثلہ مع تراخیہ عنہ۔ علامہ شوکانی کے نزدیک یہی تعریف مختار ہے (ارشاد ص ۱۸۴)

... اخراج بعض ما کان ولہ دلیل شرعی بنفسہ او بقرینۃ بدلیل شرعی متراخ۔ (ابوالحسین المعتمد ج ۱ ص ۳۵۲)

... صاحب جمع الجوامع اور ان کے شارح محلی لکھتے ہیں (اختلف فی أنہ رفع الحکم أو بیان) لانتہاء ... (محلی ج ۲ ص ۷۳)

؎ حجۃ: ج ۱ ص ۱۳۹

اس کے بعد شاہ صاحب نے یہ تحریر فرمایا ہے کہ انتہائے حکم کن کن وجوہ سے ہوتا ہے۔

نسخ کے بارے میں شاہ صاحب کی یہ تعبیر قریب قریب ویسی ہی ہے جیسی صاحب کشف (؟) نے اختیار کی ہے کہ "النسخ بیان مدة الحکم في الحقیقة وإن کان رفعا له في الظاهر" ۔[1]

شاہ صاحب کی عبارت میں اگرچہ "انتہاء الحکم" کے الفاظ ہیں لیکن ان سے مراد "بیان انتہاء الحکم" ہی ہے، چنانچہ شاہ صاحب کی ایک عبارت میں بعینہٖ یہ الفاظ بھی مل جاتے ہیں، الخیر (الکثیر) میں لکھتے ہیں:-

"وأیضا مما یجب التنبیه علیه أن النسخ کان في اصطلاح الصدر الأول یراد به الإزالة فقط أعم من أن یکون زوالا لزوال العلة کنسخ التعمیم والحظر أو رفعا لباطل کنسخ المحاذیر والسوائب أو بیانا لانتهاء مدة الحکم وقد ذکرنا التعریف أو لأن المفهوم الموافق أو المخالف غیر مراد وغیر ذلك" ۔[2]

اس موقع پر شاہ صاحب فرمانا یہ چاہتے ہیں کہ متاخرین کے مقابلہ میں متقدمین کے نزدیک نسخ کے معنی زیادہ عام تھے، متقدمین نسخ کو مطلقاً ازالہ کے لئے استعمال کرتے تھے خواہ یہ ازالہ "بیان انتہائے مدت حکم" کے طور پر ہو یا اس کے سوا کسی اور طریقہ پر۔

اس عبارت میں "أو بیانا لانتهاء مدة الحکم" کے الفاظ ہی وہ الفاظ ہیں جو بعض متاخرین نے نسخ کی تعریف میں اختیار کئے ہیں، ان کے علاوہ باقی عبارت کا کوئی حصہ ایسا نہیں جسے متاخرین کی اصطلاح کے مطابق نسخ کی تعریف کہا جاسکے۔

شاہ صاحب کا، متاخرین کی اس تعریف کو اختیار کرنا ثابت کررہا ہے کہ انھیں ان متاخرین کی رائے سے اتفاق ہے جو "بیان انتہائے مدت حکم" کو نسخ قرار دیتے ہیں۔

بالکل اسی طرح "الفوز الکبیر" میں نسخ کے بارے میں متقدمین اور متاخرین کی اصطلاحات کا فرق بیان کرتے ہوئے شاہ صاحب نے متاخرین کی اصطلاح کے لئے ضمنی طور پر یہ الفاظ استعمال کئے ہیں "خواہ انتہائے مدت عمل باشد"[3] اور ان الفاظ سے بھی وہی بات ثابت ہوتی ہے جو الخیر الکثیر کی مذکورہ عبارت سے ثابت ہوئی۔

---

[1] ج ۳ ص ۸۸۳۔ [2] الخیر الکثیر، ص ۱۸۳، ۱۸۵، ۱۸۷۔ [3] ص ۱۵۔

بہرحال صاف معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک اصطلاحی نسخ کی تعریف یہ ہے " هو
بیان انتهاء مدة الحكم" واللہ اعلم۔

نسخ کے بارے میں متقدمین اور متاخرین کی اصطلاحات

نسخ کے بارے میں متقدمین اور متاخرین کی اصطلاحات کا فرق

...فرق ہے۔ اس فرق کو نہ سمجھنے یا اسے ملحوظ نہ رکھنے کی وجہ سے قرآن کریم کی منسوخ آیات کی تعداد
...فرق پڑ جاتا ہے۔ متقدمین کی اصطلاح کے مطابق منسوخ آیات کی تعداد پانچ سو تک پہنچ جاتی
...بلکہ بقول شاہ صاحب اگر زیادہ غائر نظر سے کام لیا جائے تو یہ تعداد اس سے بھی تجاوز کر جاتی ہے؛
...متاخرین کی اصطلاح کے مطابق یہ تعداد بہت کم ہو جاتی ہے۔ خصوصاً اس توجیہ کی بنا پر
...شاہ صاحب نے اختیار کی ہے [۱]

شاہ صاحب نے نسخ کے معنی میں متقدمین اور متاخرین کی اصطلاحات کے فرق کو متعدد
...مقامات پر تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے [۲]۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ متاخرین کی اصطلاح کے مقابلہ میں
...متقدمین کی اصطلاح کے مطابق نسخ کا مفہوم زیادہ عام اور وسیع ہے۔ اس لئے کہ متقدمین اسے
...ازالہ کے معنی میں استعمال کرتے تھے [۳]۔

اور ازالہ کی جیسا کہ شاہ صاحب نے الفوز الکبیر [۴] میں لکھا ہے کہ متقدمین کے نزدیک
...صورتیں ہیں۔

۱۔ کسی متاخر آیت سے دوسری متقدم آیت کے بعض اوصاف کا ازالہ۔

۲۔ جاہلیت کی کسی عادت یا سابق شریعت کا ازالہ۔

---

[۱] الفوز، ص ۱۵، ۱۶ — [۲] شاہ صاحب سے پہلے بعض دوسرے علماء نے بھی اس فرق پر تنبیہ کی ہے
...علامہ شاطبی لکھتے ہیں: الذی یظهر من كلام المتقدمين أن النسخ عندهم في الإطلاق أعم منه في
...كلام الأصوليين، فقد يطلقون على تقييد المطلق نسخا، وعلى تخصيص العموم بدليل متصل أو منفصل
...نسخا، وعلى بيان المبهم والمجمل نسخا، كما يطلقون على رفع الحكم بدليل شرعي متأخر نسخا" (موافقات ج ۳، ص ۶۵)
اس کے بعد علامہ شاطبی نے ایسی بہت سی آیات نقل کی ہیں جو متقدمین کی اصطلاح کے مطابق منسوخ ہیں
...متاخرین کی اصطلاح کے مطابق منسوخ نہیں۔ (ایضاً ص ۶۵، ۶۹)

[۳] الفوز، ص ۳۷، ۳۲، الفوز الکبیر، ص ۱۵، ۱۶، ۱۸ — [۴] ص ۱۵، ۳۷ -

پھر ایک آیت کے اوصاف کے ازالہ کی شاہ صاحب نے مختلف صورتیں لکھی ہیں۔

(الف) انتہائے مدت عمل کا بیان۔ (الخیر الکثیر میں شاہ صاحب نے اسی کو، انتہائے مدت کا بیان کہا ہے۔[1]

(ب) کلام کا، معنی متبادر سے معنی غیر متبادر لہ کی طرف، صرف۔

(ج) کسی قید کی اہمیت یا اس کے اتفاقی ہونے کا بیان۔

(د) عام کی تخصیص۔

(ھ) منصوص اور مقیس پر منصوص ظاہر اً کے درمیان وجہ فرق کا بیان۔ الخیر الکثیر[2] میں شاہ صاحب نے ایک مزید صورت لکھی ہے۔

(و) اس کا بیان کہ آیت کا مفہوم موافق یا مفہوم مخالف مراد نہیں۔

متاخرین اصولیین کے نزدیک ان تمام صورتوں میں ایک کے سوا اور کوئی صورت نسخ نہیں کہلاتی اور وہ ہے، انتہاء مدت عمل یا انتہاء مدت حکم کا بیان۔

شاہ صاحب کے نزدیک قرآن کریم کی منسوخ آیات کی تعداد

قرآن کریم کی منسوخ آیات کی تعداد کے بارے میں مفسرین کا بڑا اختلاف ہے۔ لیکن جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے، یہ اختلاف دراصل نسخ کے بارے میں متقدمین اور متاخرین کی اصطلاح کے فرق پر مبنی ہے۔

علامہ سیوطی نے الاتقان میں منسوخ آیات پر تفصیلی گفتگو کرتے ہوئے ابن عربی کے طریقے کے مطابق متاخرین کے نزدیک، منسوخ آیات کی تعداد اکیس ذکر کی ہے۔ پھر ان میں سے آیت استیذان اور آیت قسمت دو آیتوں کے بارے میں کہا کہ صحیح یہ ہے کہ یہ منسوخ نہیں اس طرح انیس رہ گئیں ان میں علامہ سیوطیؒ نے ایک آیت فاینما تولوا فثم وجہ اللہ کا اضافہ کیا جو حضرت ابن عباس کے نزدیک منسوخ ہے۔ اس طرح انھوں نے بیس آیات کو منسوخ قرار دیا[3]

شاہ صاحب علامہ سیوطی کے اس بیان کا حوالہ دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک ان میں سے اکثر محل نظر ہیں۔

---

[1] ص ۱۸۴ - ۱۸۵۔ [2] ص ۱۸۴۔ [3] الاتقان - ج ۲ ص ۲۲

اس کے بعد شاہ صاحب نے بحوالہ الاتقان، ابن عربی کی بیان کردہ اکیس منسوخ آیات کا ذکر کیا ہے، ان کا تفصیلی جائزہ لیا ہے اور پانچ کے سوا باقی تمام آیات کی ایسی توجیہات کی ہیں جن کی رو سے وہ منسوخ نہیں رہتیں۔ البتہ ان میں سے پانچ آیات کو شاہ صاحب نے منسوخ تسلیم کیا ہے[1]

وہ پانچ آیات حسب ذیل ہیں۔

۱۔ کُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ[2]

جمہور کے نزدیک یہ آیت منسوخ ہے۔ لیکن اس کا ناسخ کیا ہے؟ اس سلسلے میں شاہ صاحب نے ابن عربی کے حوالے سے تین قول نقل کیے ہیں[3]

(الف) یہ آیت میراث سے منسوخ ہے یعنی يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ الخ[4]

(ب) اس حدیث سے منسوخ ہے "لا وصیۃ لوارث"[5]

(ج) اجماع سے منسوخ ہے۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک یہ آیت "يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ" سے منسوخ ہے، اور حدیث "لا وصیۃ لوارث" میں اسی نسخ کا بیان ہے۔ خود یہ حدیث ناسخ نہیں[6]

---

[1] الفوز ص ۱۵-۱۶۔ [2] بقرہ ۱۸۰۔

[3] الفوز ص ۱۶۔ امام رازی نے ایک چوتھا قول بھی نقل کیا ہے کہ یہ قیاس سے منسوخ ہے اور پھر اس قول کا سبب فساد بھی بیان کیا ہے کہ قرآن قیاس سے منسوخ نہیں ہوتا۔ (تفسیر کبیر ج ۲ ص ۱۹۳)۔

[4] نساء ۱۰۔ [5] ابوداؤد، الوصایا، باب ما جاء فی الوصیۃ للوارث، حدیث نمبر ۲۸۷۰، ۳/ ۱۱۳

[6] امام بزدوی بھی آیت وصیت کو اس حدیث سے نہیں بلکہ آیت میراث سے منسوخ مانتے ہیں (اصول بزدوی ص ۲۲۲) لیکن شمس الائمہ سرخسی فرماتے ہیں کہ آیت وصیت اسی حدیث سے منسوخ ہے آیت میراث سے منسوخ نہیں کیونکہ نسخ کے لئے منافات ضروری ہے اور ان دونوں آیتوں میں کوئی منافات نہیں۔ آیت میراث میں بطریق ارث ایک حق کا اثبات کیا گیا ہے اور بطریق ارث ایک حق کا ایجاب کسی دوسرے حق کے منافی نہیں (اصول سرخسی ج ۲ ص ۶۷)

ابو مسلم اصفہانی نے جو قرآن میں نسخ کے قائل نہیں اس آیت کی مختلف توجیہات کی ہیں جنھیں امام رازی نے اپنی تفسیر میں نقل کیا ہے۔ ان توجیہات میں سے ایک یہ ہے کہ آیت میراث، آیت وصیت کی ناسخ نہیں بلکہ مخصص ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ آیت وصیت میں اقربین کے لئے وصیت کا حکم ہے اور آیت میراث اس حکم سے ان اقارب کو خارج کر دیتی ہے جو وارث ہوں (باقی برصفحہ آئندہ)

٢ — إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين [1]

شاہ صاحب فرماتے ہیں [2] کہ یہ آیت اس کے بعد والی آیت سے منسوخ ہے یعنی إن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين [3]

٣ — لا يحل لك النساء من بعد [4]

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اس آیت کا حکم إنا أحللنا لك أزواجك اللاتي آتيت [5] سے منسوخ کر دیا گیا ہے۔

(بقیہ از صفحہ گذشتہ) اور جو اقارب وارث نہ ہوں وہ پھر بھی آیت وصیت کے حکم کے تحت باقی رہتے ہیں، کیونکہ ان کی دو حالتیں ہوتی ہیں: ایک صورت میں وہ وارث ہوتے ہیں، دوسری صورت میں وارث نہیں ہوتے، مثلاً دین کا اختلاف، غلامی یا قتل۔ اسی طرح اقارب بھی دو طرح کے ہوتے ہیں: ایک وہ جو کبھی وراثت سے محروم نہیں ہوتے (بشرطیکہ مذکورہ موانع میں سے کوئی مانع نہ پایا جائے) دوسرے وہ جنہیں بعض صورتوں میں وراثت ملتی ہے اور بعض صورتوں میں نہیں ملتی۔ پس والدین یا اقارب میں سے جنہیں وراثت ملے ان کے لئے وصیت جائز نہیں لیکن جو وارث نہ ہوں ان کے لئے صلۂ رحم کے طور پر وصیت جائز ہے۔ (تفسیر کبیر ج ٢ ص ١٦٢)

علامہ ابن کثیر لکھتے ہیں کہ حضرت ابن عباس، حسن، مسروق، ضحاک، مسلم بن یسار، علاء، ابن زیاد، سعید بن جبیر، ربیع بن انس، قتادہ اور مقاتل بن حیان بھی آیت وصیت کی یہی توجیہ کرتے ہیں۔ (تفسیر ابن کثیر ج ١ ص ٢١١)۔

(حاشیہ صفحہ ہذا) [1] انفال: ٦٥۔ [2] الفوز ص ١٧۔

[3] انفال ٦٦۔ جمہور کا یہی مسلک ہے جسے شاہ صاحب نے اپنایا ہے۔ لیکن ابو مسلم اصفہانی نے اس کی یہ تاویل کی کہ إن يكن منكم عشرون صابرون الآیہ میں حکم اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ وہ بیس آدمی دو سو کے مقابلہ میں صبر پر قادر ہوں۔ اور دوسری آیت یعنی الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا یہ بتاتی ہے کہ وہ شرط ان لوگوں میں مفقود ہے۔ اور جب شرط مفقود ہے تو حکم بھی باقی نہ رہے گا اور اس صورت کو نسخ نہیں کہہ سکتے۔ امام رازی نے ابو مسلم کی اس توجیہ کو نقل کرنے کے بعد اس کی تحسین بھی کی ہے لیکن اس طرح کہ ان کے دامن پر داغ نہ آنے پائے۔ فرماتے ہیں: وأقول إن ثبت إجماع الأمة على الإطلاق قبل أبي مسلم على حصول هذا النسخ فلا كلام عليه، فإن لم يحصل هذا الإجماع القاطع فنقول قول أبي مسلم صحيح حسن۔ (تفسیر کبیر ج ٤ ص ٥٦٦)

صاحب مناہل العرفان نے ان لوگوں کی طرف سے جو اس آیت کو منسوخ نہیں مانتے یہ توجیہ بھی نقل کی ہے کہ ان دونوں آیتوں میں کوئی تعارض نہیں، بلکہ دوسری آیت میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے تخفیف کر دی گئی تاہم اگر کوئی شخص دس کے مقابلہ پر قادر ہو تو اس کے لئے پہلی آیت کا حکم قائم رہے گا اور اسے ایسا کرنا اختیار ہوگا۔ (ج ٢ ص ١٩٢)۔

[4] احزاب ٥٢۔ [5] ایضاً ٥٠۔

ناسخ آیت تلاوت میں ہے (گو نزول میں) منسوخ آیت سے مقدم ہے۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں اس میں کوئی مضائقہ نہیں [1]

۱۳۔ یا ایھا الذین آمنوا اذا ناجیتم الرسول فقدموا بین یدی نجواکم صدقۃ [2]

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ آیت اس کے بعد والی آیت سے منسوخ ہے یعنی ءاشفقتم ان تقدموا بین یدی نجواکم صدقٰت۔ الایۃ [3]

۱۴۔ قم اللیل الا قلیلا [5]

عام مفسرین یہ کہتے ہیں کہ یہ آیت اس سورت کی آخری آیت ان ربک یعلم انک تقوم ادنیٰ من ثلثی اللیل [6] الآیہ سے منسوخ ہے اور اس کے بعد اس سورت کی آخری آیت کا حکم بھی صلوات خمس کے حکم سے منسوخ ہو گیا۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ صلوات خمس کے ذریعے اس سورت کی آخری آیت کو منسوخ کہنا صحیح نہیں صحیح یہ ہے کہ اس سورت کی ابتدائی آیت قم اللیل الآیہ میں قیام لیل کے ندب کی تاکید تھی اور آخری آیت سے یہ تاکید منسوخ ہو گئی صرف ندب باقی رہ گیا [7]

---

[1] الفوز ص ۱۸۔ امام شافعی بھی اس آیت کے نسخ کے قائل ہیں۔ (تفسیر کبیر ج ۶ ص ۹۳)۔

[2] مجادلہ ۱۳۔ [3] الفوز ص ۱۸

[4] مجادلہ ۱۳۔ امام رازی لکھتے ہیں کہ ابو مسلم نے اس کے منسوخ ہونے سے انکار کیا ہے اور آیت کی توجیہ یہ کی ہے کہ منافقین کی علامت یہ تھی کہ وہ صدقہ و خیرات کرنے سے پہلو تہی کیا کرتے تھے۔ منافقین میں سے بعض لوگ نفاق چھوڑ کر کامل طور پر ایمان لے آئے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے چاہا کہ ان دونوں کا امتیاز لوگوں کے سامنے آجائے چنانچہ یہ حکم دیا گیا کہ جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سرگوشی کرنی ہو تو پہلے صدقہ دیا جائے۔ ظاہر ہے کہ کاملین اس حکم کی تعمیل کرتے، منافقین نہ کرتے اور اس طرح لوگوں میں امتیاز ہو جاتا۔

صدقہ کا یہ حکم اس مصلحت کے لئے تھا اور محض وقتی حکم تھا۔

امام رازی فرماتے ہیں کہ ابو مسلم کی بات کا حاصل یہ ہے کہ اس حکم کی ایک انتہا متعین تھی اور جب وہ انتہا آگئی تو حکم ختم ہو گیا اور اسے نسخ نہیں کہتے۔ امام رازی نے ابو مسلم کی اس توجیہ کو نقل کرنے کے بعد اپنے نزدیک اس کی تائید ان الفاظ میں فرمایا ہے کہ وھذا الکلام حسن ما بہ باس۔ (تفسیر کبیر ج ۸ ص ۱۶۷)

[5] مزمل ۲۔ [6] ایضاً۔ [7] الفوز ص ۱۸۔ امام رازی لکھتے ہیں کہ تہجد پہلے واجب تھا بعد میں صلوات خمس سے منسوخ ہوا۔ اور بعض کہتے ہیں کہ وجوب تہجد فاقرءوا ما تیسر منہ سے منسوخ ہوا و فاقرءوا ما تیسر منہ صلوات خمس سے۔ اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ تہجد ابتداء ہی سے واجب نہ تھا۔ (تفسیر کبیر ج ۸ ص ۳۳۲، ۳۳۳)۔

انکارِ نسخ

شاہ صاحب تو پانچ آیات منسوخ مانتے ہیں لیکن ایک مذہب فکر ایسا بھی رہا ہے کہ نسخ کا کلی طور پر انکار ہو۔ اس مذہب فکر کے پہلے عالم ابو مسلم اصفہانی (ولادت ۲۵۴ھ وفات ۳۲۲ھ) ہیں۔ لیکن ان کے انکار نسخ کے بارے میں روایات مختلف ہیں۔

۱ ۔ وہ سماعی طور پر وقوعِ نسخ کے مطلقاً منکر ہیں۔

۲ ۔ وہ ایک شریعت میں وقوعِ نسخ کے منکر ہیں۔

۳ ۔ وہ صرف قرآن میں وقوعِ نسخ کے منکر ہیں۔

آخری روایت کو اصح الروایات کہا جاتا ہے[1]۔ لیکن علامہ سبکی فرماتے ہیں کہ جسے ہم نسخ کہتے ہیں ابو مسلم اس کے وقوع کے منکر نہیں لیکن وہ اسے نسخ کے بجائے تخصیص کا نام دیتے ہیں[2]۔

شاہ صاحب کے بارے میں مولانا عبید اللہ سندھی کا خیال ہے کہ وہ قرآن میں سرے سے نسخ کے قائل نہیں۔ لیکن محض اس مصلحت کے پیش نظر کہ لوگ انھیں معتزلہ میں سے شمار کر کے ان کی بات کی طرف التفات کرنا نہ چھوڑ دیں، انھوں نے یہ حکیمانہ اسلوب اختیار کیا کہ پانچ آیتوں میں نسخ کا اقرار کر لیا[3]۔

مولانا سندھی کی تقلید میں اور انھی کے حوالے سے یہی بات پروفیسر جلبانی نے بھی لکھی ہے[4]۔

اصل یہ ہے کہ مولانا سندھی قرآن میں نسخ کے قائل نہیں اور چونکہ ان کی مستقل عادت ہے کہ وہ اپنے آپ کو شاہ ولی اللہ کے افکار کے سانچے میں ڈھالنے کے بجائے خود شاہ صاحب کو اپنے افکار کے سانچے میں ڈھالنے کی کوشش کرتے ہیں، اس لئے نسخ کے بارے میں بھی انھوں نے شاہ صاحب کی طرف وہ بات منسوب کر دی جو در اصل ان کا اپنا خیال ہے اور اس اعتراض سے بچنے کے لئے کہ اگر شاہ صاحب نسخ کے قائل نہیں تو انھوں نے پانچ آیتیں منسوخ کیوں مانیں، یہ کہہ دیا کہ اعتزال کے الزام سے اپنا دامن بچانے کے لئے انھوں نے یہ حکیمانہ اسلوب اختیار کیا تھا۔ شاہ صاحب نے اپنے آپ کو، اور زیادہ صحیح یہ ہے کہ مولانا سندھی نے شاہ صاحب کو اس طرح اعتزال کے الزام

---

[1] مناہل العرفان۔ ج ۲ ص ۱۰۳ — [2] جمع ج ۲ ص ۸۸

[3] شاہ ولی اللہ اور ان کا فلسفہ۔ ص ۸۴،۸۲،۹۰،۹۰۔ — [4] شاہ ولی اللہ کی تعلیم ص ۱۹۰۔

لیکن یہ نہیں سوچا کہ جس اسلوب کو وہ حکیمانہ اسلوب سے تعبیر کر رہے ہیں اسی کا دوسرا نام ... ہے جس کی مذمت میں شاہ صاحب نے کئی صفحات سیاہ کئے ہیں۔ اس طرح مولانا سندھی نے شاہ صاحب کو ... معتزلی بنا دیا اور عملاً تقیہ شعار۔

پھر شاہ صاحب نے جن پانچ آیتوں کو منسوخ مانا ہے، ان میں سے ایک آیت، آیت وصیت ہے۔ مولانا سندھی نے اس کی ایک توجیہ کی ہے وہ لکھتے ہیں "میری والدہ غیر مسلم تھیں اور میرے ... رشتہ دار بھی تھیں۔ ایک دفعہ کا ذکر ہے کہ میں سخت بیمار ہو گیا اور مجھے یہ فکر لاحق ہوئی کہ اگر میں مر گیا تو ... والدہ کو کوئی نہیں پوچھے گا۔ اس وقت جو اس کی اتنی تواضع کی جاتی ہے تو وہ محض میری وجہ سے ... میرے مرتے ہی یہ بیچاری اس توجہ سے محروم ہو جائے گی۔ اب میری سمجھ میں آیا کہ آیت ... کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت" میں وصیت کا کیا مطلب ہے۔ اور اگر کسی کو اس طرح کے ... حالات پیش آئیں تو واقعی اس کے لئے وصیت کرنا لازمی ہو جاتا ہے۔ چنانچہ میرے نزدیک اس آیت پر ... عمل کی ایک صورت نکل آئی۔ اس لئے میں اس آیت کو منسوخ قرار دینے کی اب ضرورت نہیں سمجھتا۔"[1]

مولانا سندھی نے اس توجیہ کو اپنے فکر اور تجربہ کا نتیجہ بتایا ہے۔ حالانکہ امام رازی نے اپنی تفسیر میں منجملہ دیگر توجیہات کے ایک توجیہ یہی بعینہٖ نقل کی ہے جیسا کہ معلوم ہو چکا۔

مولانا سندھی کی توجیہ جب بعینہٖ تفسیر کبیر میں موجود ہے تو سمجھ میں نہیں آتا کہ انھوں نے اس کو اپنی طرف کیسے منسوب کر لیا۔

یہ بات بھی نہیں کہ امام رازی کی تفسیر مولانا کی نظر سے نہ گذری ہو۔ وہ خود لکھتے ہیں کہ "اس سے پہلے میں امام رازی کی تفسیر کا مطالعہ کر کے کافی پریشان ہو چکا تھا۔"[2]

پھر مولانا سندھی کے اس دعوی کی توجیہ بجز اس کے اور کچھ سمجھ میں نہیں آتی کہ بعض مرتبہ ایک آدمی کوئی بات کسی کتاب میں دیکھتا ہے پھر عرصہ دراز گذر جانے کے بعد اسے وہ بات تو یاد رہ جاتی ہے مگر ماخذ یاد نہیں رہتا۔ یہاں تک یاد نہیں رہتا کہ یہ بات اس نے کہیں دیکھی بھی ہے یا نہیں اور اس وقت وہ اس بات کو اپنی بات سمجھنے لگتا ہے۔ ممکن ہے مولانا سندھی نے اسی کیفیت سے دوچار ہو جانے کے بعد

---

[1] شاہ ولی اللہ اور ان کا فلسفہ۔ ص ۸۸۔ [2] ایضاً ص ۹۱۔

اس تاویل کو اپنی طرف منسوب کیا ہو۔

مولانا اشرف علی تھانوی نے مولانا سندھی کے انکار نسخ کے رجحان اور ان کی آیتِ وصیت کی اس تاویل پر سخت اعتراض کیا ہے۔[۱]

نسخ کی مختلف صورتیں

کتب اصول میں نسخ کی جو تفصیلات ملتی ہیں، ان سے معلوم ہوتا ہے کہ نسخ کی حسب ذیل صورتیں ہو سکتی ہیں، اگرچہ ان کو مزید پھیلایا جائے تو کچھ مزید ذیلی صورتیں بھی نکل سکتی ہیں۔

۱۔ کتاب کا کتاب سے نسخ۔

۲۔ سنت کا سنت سے نسخ۔ (متواترہ کا متواترہ سے، آحاد کا آحاد سے، متواترہ کا آحاد سے اور آحاد کا متواترہ سے)۔

۳۔ سنت کا کتاب سے نسخ۔

۴۔ کتاب کا سنت سے نسخ۔

۵۔ کتاب وسنت کا اجماع سے نسخ۔

۶۔ اجماع کا اجماع سے نسخ۔

۷۔ قیاس کا اجماع سے نسخ۔

۸۔ قیاس کا قیاس سے نسخ۔

۹۔ کتاب وسنت واجماع کا قیاس سے نسخ۔

کتاب کا کتاب سے نسخ

جو لوگ نسخ کے قائل ہیں وہ سب اس پر متفق ہیں کہ کتاب کا کتاب سے نسخ جائز ہے۔ مثلاً إذا ناجیتم الرسول فقدموا بین یدی نجویٰکم صدقۃ" کا "ء أشفقتم أن تقدموا بین یدی نجوٰیکم صدقات" سے نسخ یا مثلاً إن یکن منکم عشرون صابرون یغلبوا مائتین" کا "الآن خفف اللہ عنکم" والی آیت سے نسخ۔[۲][۳]

---

[۱] التقصیر فی التفسیر، ص ۷

[۲] آمدی، ج ۳، ص ۱۸۱۔

[۳] اصول بزدوی (مع کشف)، ج ۳، ص ۹۰۶۔

شاہ صاحب بھی کتاب کے کتاب سے نسخ کے قائل ہیں چنانچہ کتاب اللہ کی جن پانچ آیات کو شاہ صاحب [illegible] تسلیم کیا ہے، ان کا ناسخ وہ کتاب اللہ ہی کی دوسری آیات کو قرار دیتے ہیں۔ ان میں سے [illegible] آیات بھی ہیں جو اوپر مذکور ہوئیں۔

سنت کا سنت سے نسخ

قائلین نسخ کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ سنت متواترہ کا متواترہ سے آحاد کا متواترہ سے اور آحاد کا آحاد سے نسخ جائز ہے۔ مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے زیارت قبور سے منع فرمایا تھا، بعد میں اس حکم کو منسوخ کردیا اور یہ فرمادیا کہ "[illegible] عن زيارة القبور ألا فزوروها"۔ یا مثلاً آپ نے فرمایا تھا کہ جو شخص چوتھی بار شراب پیے [illegible] لیکن اس حکم کو آپ نے اپنے عمل سے منسوخ قرار دیا کہ ایک ایسے شخص کو آپ کی خدمت [illegible] گیا جنھوں نے چوتھی بار شراب پی تھی لیکن آپ نے انھیں قتل نہ فرمایا۔

شاہ صاحب بھی سنت کے سنت سے نسخ کے قائل ہیں اور ان کے یہاں اس کی متعدد مثالیں بھی [illegible] مثلاً وہ لکھتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے مشکیزوں کے سوا ہر برتن میں نبیذ بنانے سے [illegible] تھا بعد میں اس حکم کو منسوخ فرمادیا۔

سنت کا کتاب سے نسخ

امام شافعی کا ایک قول یہ ہے کہ قرآن سے سنت کا نسخ جائز نہیں لیکن جمہور اشاعرہ، معتزلہ اور فقہاء اس کے جواز کے بھی قائل ہیں اور وقوع [illegible] مثلاً بیت المقدس کی طرف توجہ کا حکم قرآن میں نہیں، یہ صرف سنت سے ثابت ہے۔ لیکن یہ حکم [illegible] کی اس آیت سے منسوخ ہوا "فول وجهك شطر المسجد الحرام"

شاہ صاحب بھی سنت کے کتاب سے نسخ کے قائل ہیں اور اس کی مثال میں انھوں نے بھی تحویل قبلہ [illegible] ہی کو پیش کیا ہے چنانچہ وہ لکھتے ہیں: "أمر النبي صلى الله عليه وسلم من الاستقبال قبل [illegible] المقدس ثم نزل القرآن بنسخه"

[illegible] الفوز ص ۱۹، ۱۸ — آمدی ج ۳ ص ۱۸۱ — حجۃ ج ۱ ص ۱۳۳

[illegible] امام شافعی الرسالہ میں فرماتے ہیں: وهكذا سنة رسول الله لا ينسخها إلا سنة رسول الله [illegible] فإن قال قائل هل تنسخ السنة بالقرآن؟ قيل لو نسخت السنة بالقرآن كانت للنبي فيه سنة تبين [illegible] الأولى منسوخة بسنته الآخرة حتى تقوم الحجة على الناس بأن الشيء ينسخ بمثله [illegible] ص ۱۱۰

[illegible] ج ۲ ص ۱۸۱ (المستصفیٰ ج ۱ ص ۱۲۴) — کشف بزدوی ج ۳ ص ۹۰۲ — حجۃ ج ۱ ص ۱۲۳

کتاب کا سنت سے نسخ

امام شافعیؒ، ان کے اکثر اصحاب، اکثر اہل ظاہر اور ایک روایت کے مطابق امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک سنت متواترہ تک سے کتاب کا نسخ جائز نہیں[1] لیکن اشاعرہ اور معتزلہ میں سے جمہور متکلمین اور فقہا میں سے امام مالک اور احناف اس کے جواز کے قائل ہیں۔ اگرچہ وقوع میں ان کا اختلاف ہے[2]

صاحب کشف بزدوی لکھتے ہیں کہ محققین شوافع بھی اس مسئلہ میں جمہور فقہا و متکلمین کے ساتھ ہیں[3]

شاہ صاحب کے کلام سے یہ واضح نہیں ہوتا کہ وہ اس صورت کے قائل ہیں یا نہیں۔ شاہ صاحب نے حجۃ میں "باب اسباب النسخ" کے تحت نسخ کی دو قسمیں قرار دی ہیں۔

۱ — رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے اجتہاد سے کوئی حکم مشروع فرمائیں اور وہ حکم بعد میں منسوخ ہو جائے۔ اس نسخ کی دو صورتیں ہیں۔

(الف) وہ حکم قرآن سے منسوخ ہو مثلاً استقبال بیت المقدس کہ اسے قرآن نے منسوخ کیا۔

(ب) خود حضور کا اجتہاد بدل جائے۔ مثلاً آپ نے مشکیزوں کے سوا ہر برتن میں نبیذ بنانے سے منع فرمایا پھر خود ہی اسے منسوخ فرما دیا۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد "کلامی لا ینسخ کلام اللہ وکلام اللہ ینسخ کلامی وکلام اللہ ینسخ بعضہ بعضاً" نسخ کی اسی قسم کے بارے میں ہے[4]

۲ — ایک زمانے میں کسی مصلحت کی وجہ سے ایک حکم نازل ہو، بعد میں اس مصلحت کے بدل جانے کی وجہ سے وہ حکم بھی بدل جائے۔ مثلاً ہجرت کے ابتدائی زمانے میں توارث، صلۂ مواخات پر دائر تھا۔ بعد میں یہ مصلحت بدل گئی تو توارث کو نسب پر دائر کر دیا گیا یا مثلاً ابتداءً قتال کفار کی اجازت مصلحۃً نہ تھی بعد میں اس کی اجازت دے دی گئی[5]

---

[1] امام شافعیؒ الرسالہ میں لکھتے ہیں: "أبان اللہ لهم أنه إنما نسخ ما نسخ من الکتاب بالکتاب وأن السنة لا ناسخة للکتاب" (ص ۱۰۶) لیکن شیخ ابو اسحٰق شیرازی لکھتے ہیں کہ سنت کے کتاب سے نسخ کے بارے میں دو قول ہیں، ایک قول یہ ہے کہ یہ جائز نہیں، دوسرا قول یہ ہے کہ جائز ہے۔ شیخ شیرازی فرماتے ہیں کہ دوسرا قول ہی صحیح ہے۔ (اللمع ص ۳۳)

[2] آمدی ج ۳ ص ۱۸۵ (المعتمد ج ۱ ص ۴۲۴)۔

[3] کشف بزدوی ج ۳ ص ۸۹۶، ۸۹۰۔

[4] حجۃ ج ۱ ص ۱۲۳۔

[5] ایضاً ص ۱۲۳

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد "ما ننسخ من آیۃ أو ننسہا نأت بخیر منہا" بھی اسی قسم کے بارے میں ہے۔

گویا شاہ صاحب نے یہاں نسخ کی جو صورتیں بیان کی ہیں وہ کل تین ہیں:۔

۱۔ سنت کا کتاب سے نسخ۔

۲۔ سنت کا سنت سے نسخ۔

۳۔ کتاب کا کتاب سے نسخ۔

لیکن چوتھی صورت یعنی کتاب کا سنت سے نسخ، اس کا یہاں نہ صرف یہ کہ کوئی ذکر نہیں بلکہ شاہ صاحب کا اس حدیث کو نقل کرنا جس کا پہلا جملہ ہے کہ "کلامی لا ینسخ کلام اللہ" بتاتا ہے کہ شاہ صاحب امام شافعیؒ کی طرح، کتاب کے سنت سے نسخ کے قائل نہیں۔

جو لوگ سنت سے کتاب کے نسخ کے قائل ہیں ان میں سے بعض حضرات اس کی مثال میں حدیث مشہور "لا وصیۃ لوارث" کو پیش کرتے ہیں کہ یہ آیت وصیت کی ناسخ ہے [1]

شاہ صاحب نے بھی اس قول کو نقل کیا ہے لیکن وہ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک آیت وصیت آیت میراث سے منسوخ ہے اور اس حدیث میں اس نسخ کا بیان ہے خود یہ حدیث ناسخ نہیں [2]

شاہ صاحب کا اس حدیث کو ناسخ کے بجائے مبیّن ماننا اس سے بھی اس خیال کی تائید ہوتی ہے کہ ممکن ہے شاہ صاحب کتاب کے سنت سے نسخ کے قائل نہ ہوں اور اسی لئے انھوں نے اس حدیث کو ناسخ کی بجائے مبیّن مانا ہو۔

البتہ الفوز الکبیر میں، ایک موقع پر شاہ صاحب نے، کچھ ایسی بات لکھی ہے جس سے مستنبط ہوتا ہے کہ وہ کتاب کے سنت سے نسخ کے قائل ہیں۔

چنانچہ ابن عربی کے طریقے کے مطابق، علامہ سیوطی نے جن آیات کو منسوخ قرار دیا ہے ان پر گفتگو کرتے ہوئے، شاہ صاحب لکھتے ہیں:۔

"ومن المائدۃ ولا الشہر الحرام، منسوخۃ بإباحۃ القتال فیہ. قلت لا أجد في القرآن ناسخا لہ ولا في السنۃ الصحیحۃ" [3]

---

[1] [illegible] ج ۲ ص ۱۵۵ [2] الفوز ص ۱۹ [3] ایضاً ص ۲۷

یہاں "ولاف السنۃ الصحیحۃ" کی عبارت سے مفہوم مخالف کے طور پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ کتاب کے سنت صحیحہ سے نسخ کے بھی قائل ہیں۔ واللہ اعلم۔

کتاب سنت اجماع اور قیاس کا اجماع یا قیاس سے نسخ۔

عیسیٰ بن ابان اور بعض معتزلہ کے نزدیک اجماع سے کتاب، سنت اور اجماع کا نسخ ہو سکتا ہے۔ لیکن عام اصولیین کے نزدیک اجماع، نہ کتاب، سنت اور اجماع کا ناسخ ہوتا اور نہ قیاس کا۔ ۱؎

چنانچہ صاحب کشف بزدوی لکھتے ہیں۔

"ولکن عامۃ الأصولیین أنکروا کون الإجماع ناسخا لشیء أو منسوخا بشیء"۔ ۲؎

اسی طرح قیاس کے بارے میں جمہور کا مسلک یہ ہے کہ یہ نہ کسی کا ناسخ ہوتا اور نہ کسی سے منسوخ۔ چنانچہ علامہ عبدالعزیز بخاری لکھتے ہیں۔

واختلفوا أیضا فی جواز کون القیاس منسوخا ..... والمختار العامۃ أن لا یکون منسوخا کما لا یکون ناسخا۔ ۳؎

شاہ صاحب کی کسی صراحت سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ وہ اجماع کو منسوخ یا قیاس کو ناسخ اور منسوخ مانتے ہیں یا نہیں۔ البتہ اجماع کے بارے میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ اسے کتاب کا ناسخ تسلیم نہیں کرتے۔

چنانچہ آیت وصیت کے نسخ کے بارے میں شاہ صاحب نے ابن عربی کے تین قول نقل کئے ہیں کہ یہ (۱) آیت میراث سے منسوخ ہے — (۲) "لا وصیۃ لوارث" سے منسوخ ہے — (۳) اجماع سے منسوخ ہے۔ ۴؎

ان میں سے شاہ صاحب نے آیت میراث کو ناسخ قرار دیا، حدیث کو اس نسخ کا مبیّن مانا اور اجماع کے ناسخ ہونے سے کوئی تعرض ہی نہیں کیا۔ ۵؎ اس سے کسی حد تک یہ مترشح ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک اجماع سے کتاب کا نسخ نہیں ہو سکتا۔

۱؎ کشف بزدوی ج ۳ ص ۸۹۵، ۸۹۶۔ ۲؎ ایضاً ص ۸۹۶۔ ۳؎ ایضاً ص ۸۹۵

۴؎ الفوز ص ۲۷ ۵؎ ایضاً

نسخ کی معرفت کے صحیح طریقے

قطعیت اور ظنیت کے اعتبار سے دو مساوی نصوص جب باہم اس طرح متعارض ہوں کہ جمع کی کوئی صورت ممکن نہ ہو تو اس وقت اس کی ضرورت پیش آتی ہے کہ ان میں سے جو مقدم ہو اسے منسوخ اور جو مؤخر ہو اسے ناسخ مانا جائے لیکن یہ کیسے معلوم ہو کہ ان میں سے کونسا نص مقدم ہے، کونسا مؤخر؛ علماء نے اس کے حسب ذیل صحیح طریقے تحریر فرمائے ہیں۔

۱۔ ان دو متعارض نصوص میں سے ایک نص میں کوئی ایسی بات ہو جس سے یہ معلوم ہو جائے کہ فلاں نص متاخر ہے، مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وإن يكن منكم ألف يغلبوا ألفين بإذن الله والله مع الصابرين"

یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "کنت نهيتكم عن زيارة القبور، ألا فزوروها ولا تقولوا هجرا" [۲]

۲۔ کسی بھی عصر میں اس پر اجماع ہو جائے کہ فلاں نص مقدم ہے فلاں مؤخر [۳]

۳۔ کسی صحابی سے صحیح طریقہ پر کوئی ایسی بات مروی ہو جس سے یہ متعین ہو جائے کہ فلاں نص مقدم ہے فلاں مؤخر [۴]، مثلاً صحابی یہ کہے کہ "یہ آیت اس آیت کے بعد نازل ہوئی ہے" یا "یہ آیت فلاں آیت سے پہلے نازل ہوئی ہے" یا "یہ آیت فلاں سنہ میں نازل ہوئی ہے اور جو آیت اس سے متعارض ہے اس کے بارے میں یہ بات معروف ہو کہ وہ اس آیت سے پہلے یا اس کے بعد کی ہے۔" [۵]

نسخ کی معرفت کے بارے میں جہاں تک شاہ صاحب کے خیالات کا تعلق ہے اس سلسلہ میں سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ اس میں علمائے امت کے درمیان اختلاف کی جو کثرت ہے اس نے شاہ صاحب کو یہ کہنے پر مجبور کر دیا ہے کہ "بالجملہ در آثار سے کہ مبنی از نسخ اند غور بسیار است و بغور رسیدن دشوار است:" [۶]

---

[۱] الانفال: ج ۲ ص ۱۹۹۔ [۲] ایضاً و مناہل العرفان ج ۲ ص ۱۰۵۔

[۳] ایضاً ج ۲ ص ۱۹۹، مناہل العرفان ج ۲ ص ۱۰۵۔ [۴] ایضاً حوالہ سابق۔

[۵] مناہل ج ۲ ص ۱۰۵، ۱۹۹۔ [۶] الفوز: ص ۳۷۔

لیکن شاہ صاحب اس اختلاف کا اصل سبب یہ بتاتے ہیں کہ "منشأ اختلافهم في النسخ والحق عندي أن ذالك بالجهد واستنباط"[1] یعنی بجائے اس کے کہ تاریخی تقدم و تاخر کے اعتبار سے ناسخ و منسوخ کا فیصلہ کیا جائے لوگ مختلف آثار و قرائن کو دیکھ کر اپنے اجتہاد و استنباط سے ایک نص کو ناسخ اور دوسرے کو منسوخ قرار دیتے ہیں اور اسی لئے یہ باہمی اختلاف وسعت اختیار کر جاتا ہے۔

اس کے بعد شاہ صاحب نے نسخ کی معرفت کے کچھ صحیح طریقے بھی تحریر فرمائے ہیں۔ چنانچہ حجۃ میں تحریر فرماتے ہیں۔

۱۔ کبھی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے نص سے نسخ معلوم ہو جاتا ہے۔ مثلاً "کنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها"

۲۔ کبھی نسخ کی معرفت اس طرح ہوتی ہے کہ ان میں سے ایک کا دوسرے سے موخر ہونا معلوم ہو اور جمع ممکن نہ ہو۔

۳۔ اگر شارع نے کوئی بات شروع کی، پھر اس کی جگہ دوسری بات شروع کر دی اور پہلی بات سے سکوت اختیار کیا تو فقہاء صحابہ نے اس سے بھی یہ سمجھا ہے کہ یہ پہلی بات کے لئے نسخ ہے۔

شاہ صاحب نے اگرچہ معرفت نسخ کے تمام طریقوں کا احاطہ نہیں کیا لیکن ایک موقع پر اس سلسلہ میں ایک نہایت جامع بات فرمائی ہے۔ لکھتے ہیں:۔

"نسخ بمعنی اصطلاحی اصل در میان آں معرفت تاریخ است"[2]

واقعہ یہ ہے کہ معرفت نسخ کے تمام طریقے اس کے ضمن میں آ جاتے ہیں۔ اس لئے کہ مذکورہ تمام طریقے مختلف انداز میں نصوص کی تاریخ ہی بتلاتے ہیں کہ فلاں مقدم ہے، فلاں موخر۔

جہاں تک اجماع کا تعلق ہے، اس کے بارے میں جمہور کا مسلک پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ یہ بذات خود تو کسی نص کا ناسخ نہیں ہو سکتا البتہ نسخ کی علامت بن سکتا ہے۔

لیکن شاہ صاحب فرماتے ہیں:۔

"اما آنکہ اجماع سلف صالح یا اتفاق علماء را علامت نسخ گردانند و بہ نسخ قائل شوند بسیار

---

[1] تفہیمات ج ۲ ص ۱۵۵۔ [2] حجۃ ج ۱ ص ۱۳۹ [3] الفوز ص ۴۴

الغرض مرتکب ایں امر شدہ نزد کسے کہ ماصدق آیت غیر ماصدق اجماع یافتہ شد۔ [1]

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک اجماع جس طرح بذاتِ خود ناسخ نہیں ہو سکتا نسخ کی قطعی علامت بھی نہیں بن سکتا۔

نسخ کی معرفت کے غیر صحیح طریقے

نسخ کی معرفت کے لئے حسب ذیل طریقے صحیح نہیں:-

(۱) کسی صحابی کا یہ کہنا کہ یہ ناسخ ہے اور یہ منسوخ۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ یہ بات صحابی نے اپنے اجتہاد سے کہی ہو۔ [2]

(۲) کسی مفسر کا دلیل کے بغیر یہ کہہ دینا کہ یہ ناسخ ہے یہ منسوخ۔ [3]

(۳) مصحف میں ایک نص کا دوسرے پر مقدم ہونا۔ اس لئے کہ مصحف کی ترتیب نزول کی ترتیب کے مطابق نہیں۔ [4]

(۴) ایک راوی کا دوسرے راوی کے مقابلہ میں کم عمر ہونا کیونکہ نو عمری اس کی دلیل نہیں کہ اس کی روایت یقیناً بعد کی روایت ہو اور وہی ناسخ ہو۔ [5]

(۵) ایک راوی کا دوسرے راوی کے بعد اسلام لانا۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ جو پہلے اسلام لایا ہے اس کی روایت بعد کی ہو اور منسوخ ہونے کے بجائے وہی ناسخ ہو۔ [6]

(۶) ایک راوی کی صحبت کا منقطع ہو جانا کیونکہ ہو سکتا ہے کہ جس صحابی کی صحبت منقطع نہیں ہوئی اس کی روایت پہلے کی ہو اور وہی منسوخ ہو۔ [7]

(۷) ایک نص کا عقل یا براءت اصلیہ کے موافق ہونا۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ جو نص موافق نہیں وہی مؤخر اور وہی ناسخ ہو۔ [8]

شاہ صاحب نے اگرچہ نسخ کے غیر صحیح طریقوں کا بھی استقصا نہیں کیا لیکن ان میں سے دو اہم اور کثیر الوقوع صورتیں ذکر کی ہیں۔

(۱) اگر کوئی صحابی یہ کہہ دے کہ فلاں نص ناسخ ہے فلاں منسوخ، تو صحابی کی یہ بات اثباتِ نسخ

---

[1] الفوز ص ۳۷ [2] مناہل، ج ۲ ص ۱۰۶۔ جمع ج ۲ ص ۹۳
[3] مناہل العرفان ج ۲ ص ۱۰۶ [4] مناہل و جمع حوالہ جات سابقہ [5] ایضاً [6] ایضاً [7] مناہل حوالہ سابقہ
[8] ایضاً ص ۱۰۶-۱۰۷۔ آمدی ج ۲ ص ۱۹۹۔

کیلئے قطعی نہیں [1] کیونکہ ہوسکتا ہے کہ یہ بات صحابی نے اپنے اجتہاد اور استنباط سے کہی ہو اور پہلے گذر چکا ہے کہ نسخ کے بارے میں شاہ صاحب اجتہاد و استنباط کا بڑا دخل مانتے ہیں۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اگر کوئی صحابی یہ کہے کہ نزلت ھذہ الآیۃ فی کذا تو اس کا یہ قول اثبات نسخ کے لئے کافی نہیں، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ یہ بات انھوں نے اپنے اجتہاد سے کہی ہو اور ان کا مقصود اس سے آیت کا سبب نزول بیان کرنا نہ ہو بلکہ مقصود یہ ہو کہ اس آیت کے مدلولات میں ایک صورت بیان کردی جائے [2]

البتہ اگر صحابی یہ کہہ دے کہ "الآیۃ الأولی نزلت یوم کذا والثانیۃ یوم کذا" تو یہ اثبات نسخ کے لئے کافی ہوگا۔ [3]

شاہ صاحب یا دوسرے علماء اصول نے ان دونوں صورتوں میں فرق اس لئے کیا ہے کہ دوسری صورت صحابی کی روایت کی صورت ہے اور باتفاق امت کوئی صحابی اپنی روایت میں کاذب نہیں ہوتا لیکن پہلی صورت میں اس کا بھی احتمال ہے کہ یہ صحابی کی روایت نہ ہو بلکہ اجتہاد ہو اور یہ ضروری نہیں کہ صحابی کا ہر اجتہاد صحیح ہو۔

خلاصہ یہ ہے کہ نسخ کے بارے میں اگر کسی صحابی کی کوئی روایت ہے تو اس سے نسخ ثابت ہوجائے گا لیکن اگر اجتہاد و استنباط ہے تو اس سے قطعی طور پر نسخ ثابت نہ ہوگا۔

(۳) کسی نص کو اپنے مشائخ کے عمل کے خلاف پاکر فقہاء کا یہ کہہ دینا کہ یہ منسوخ ہے یہ بھی اثبات نسخ کے لئے کافی نہیں۔ [4]

---

[1] حجۃ ج ۱ ص ۱۳۹۔ [2]، [3] تفہیمات ج ۲ ص ۱۷۵۔

[4] حجۃ ج ۱ ص ۱۳۹۔

باب (۲)

سُنّت

مبحثِ اول

سُنّت کی تعریف سنت کے لغوی معنی ہیں طریقہ اور عادت اور شریعت کی اصطلاح میں جب یہ لفظ عبادات میں استعمال ہوتا ہے تو اس سے وہ نوافل مراد ہوتے ہیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہوں اور جب اس لفظ کو ادلۂ شرعیہ کے مواقع میں استعمال کرتے ہیں، تو اس سے مراد لیتے ہیں قرآن کے سوا، وہ قول، فعل اور تقریر جس کا صدور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ہوا ہو[1]

شاہ صاحب ایک جگہ لکھتے ہیں:۔

"إن عمدة العلوم اليقينية ورأسها ومبنى الفنون الدينية وأساسها هو علم الحديث الذي يذكر فيه ما صدر من أفضل المرسلين صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم من قول أو فعل أو تقرير"[2]

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول، فعل اور تقریر کا نام حدیث (یا سنت) ہے[3]

سنت کا مقام پہلی صدی ہجری کے لوگ بالاتفاق سنت کو تشریع میں، قرآن کے بعد سب سے پہلا درجہ دیتے تھے۔ دوسری صدی میں، امام شافعیؒ کے زمانے میں یا ان سے کچھ پہلے، ایسے لوگ پیدا ہوئے جن کا موقف ایسا نہ تھا۔ ان میں بعض لوگ سرے سے، تشریع میں سنت

---

[1] آمدی، ج ۱ ص ۷۰، توضیح تلویح، ج ۲ ص ۲، ارشاد، ص ۳۳ [2] حجۃ، ج ۱ ص ۲

[3] حدیث کے لغوی معنی ہیں اخبار، اس کے بعد ہر وہ قول یا فعل یا تقریر جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب منسوب ہو اسے حدیث کہا جانے لگا، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ تدریب میں لکھتے ہیں (ص ۲) کہ "المراد بالحديث في عرف الشرع ما أضيف إلى النبي صلى الله عليه وسلم"

سنت کے لغوی معنی ہیں "طریقہ" پھر اس دینی طریقے کے لئے سنت کا لفظ بولا جانے لگا جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اختیار کیا ہو۔

سنت اعمالِ نبوی کے لئے خاص ہے جبکہ حدیث قول اور عمل دونوں کے لئے عام ہے، لیکن اکثر محدثین خصوصاً متاخرین کے ہاں قول کی بنا پر حدیث اور سنت دونوں مترادف ہیں اور ایک لفظ دوسرے کی جگہ استعمال کیا جاتا ہے (علوم الحدیث ص ۳-۹)

[...]ت کے قائل نہ تھے بعض صرف اس سنت کو حجت مانتے تھے جس کی تائید قرآن سے ہوتی ہو بعض اخبار احاد کو قبول نہ کرتے تھے ۔ ۱؎

ان کے مقابلے میں جمہور کے قابلِ التفات اہلِ علم سنت کو تشریع کا ایک مستقل ماخذ [...] آئے ہیں ۲؎

شاہ صاحب بھی قرآن کے بعد سنت کو شریعت کا دوسرا ماخذ مانتے ہیں۔ چنانچہ شریعت کے دلائل بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:-

"پس دلیلِ شرع یا کتاب است یا سنت یا آثارِ صحابہ و تابعین کہ اجماع و اختلاف علی قولین ازاں دانستہ شود یا قیاس ۳؎

شاہ صاحب کے نزدیک سنت کی دو حیثیتیں ہیں۔ ایک یہ کہ وہ قرآن کا بیان ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قرآن کے مبیّن ہیں۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں لکھتے ہیں:-

"وھو الصادق المصدوق فیما قال والمبین لکلام المتعال ۴؎

۱؎ تاریخ الفقہ الاسلامی۔ ج ۳ ص ۱۰۲-۱۱۰۔

۲؎ ارشاد، ص ۳۳۔ علامہ شوکانی لکھتے ہیں: واعلم أنہ قد اتفق من یعتد بہ من أھل العلم علی أن السنۃ المطھرۃ مستقلۃ بتشریع الأحکام وأنھا کالقرآن فی تحلیل الحلال وتحریم الحرام۔ وقد ثبت عنہ صلی اللہ علیہ وسلم قال "ألا وإنی أوتیت القرآن ومثلہ معہ" أی أوتیت القرآن وأوتیت مثلہ من السنۃ التی لم ینطق بھا القرآن وذلک کتحریم لحوم الحمر الأھلیۃ وتحریم کل ذی ناب من السباع ومخلب من الطیور وغیر ذلک مما لم یأت علیہ الحصر۔

اسی ضمن میں علامہ شوکانی اس روایت پر گفتگو کرتے ہوئے کہ "ما أتاکم عنی فاعرضوہ علی کتاب اللہ فإن وافق کتاب اللہ فأنا قلتہ وإن خالف لم أقلہ" لکھتے ہیں کہ اس کے بارے میں عبد الرحمن بن مہدی کہتے ہیں کہ اسے زنادقہ و خوارج نے وضع کیا ہے۔ اور یحییٰ ابن معین کہتے ہیں کہ زنادقہ نے وضع کیا ہے اور بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ اس روایت کو اگر کتاب اللہ پر پیش کیا جائے تو یہ خود کتاب اللہ کے خلاف ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وما آتاکم الرسول فخذوہ وما نھاکم عنہ فانتھوا" "قل إن کنتم تحبون اللہ فاتبعونی یحببکم اللہ" "ومن یطع الرسول فقد أطاع اللہ"۔

آخر میں علامہ موصوف لکھتے ہیں: والحاصل أن ثبوت حجیۃ السنۃ المطھرۃ واستقلالھا بتشریع الأحکام ضرورۃ دینیۃ ولا یخالف فی ذلک إلا من لا حظ لہ فی دین الإسلام (ارشاد، ص ۳۳)

۳؎ [...] ص ۳۱۲ ۴؎ ازالہ۔ ج ۱ ص ۲۰۳۔

اسی لئے وہ قرآن فہمی کے لئے حدیث وسنت کی طرف رجوع کو ضروری قرار دیتے ہیں فرماتے ہیں:۔

"آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مبین قرآن عظیم است ہر جا اشکالے بہم رسد بحدیث آنحضرت رجوع می باید کرد۔ قال اللہ تعالیٰ لتبین للناس ما نزل الیھم" [۱]

شاہ صاحب کے نزدیک سنت کی دوسری حیثیت یہ ہے کہ وہ خود بھی تشریع کا مستقل ماخذ ہے اور تحریم اور تحلیل جس طرح اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوتی ہے، اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے بھی ہوتی ہے۔ چنانچہ ایک موقع پر دین میں تحریف کے اسباب بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"منها عدم تحمل الرواية عن صاحب الملة والعمل به وهو قوله صلى الله عليه وسلم ألا يوشك رجل شبعان على أريكته يقول عليكم بهذا القرآن فما وجدتم فيه من حلال فأحلوه وما وجدتم فيه من حرام فحرموه، وإن ما حرم رسول الله كما حرم الله" [۲]

اسی طرح ایک جگہ لکھتے ہیں:۔

"قد حذر النبي صلى الله عليه وسلم من مداخل التحريف بأقسامها، وغلظ النهي عنها وأخذ العهود من أشياعها. فمن أعظم أسباب التهاون ترك الأخذ بالسنة وهو قوله صلى الله عليه وسلم ما من نبي بعثه الله في أمة قبلي إلا كان له حواريون وأصحاب يأخذون بسنته ويقتدون بأمره، ثم إنها تخلف من بعدهم خلوف يقولون ما لا يفعلون ويفعلون ما لا يؤمرون، فمن جاهدهم بيده فهو مؤمن، ومن جاهدهم بلسانه فهو مؤمن، ومن جاهدهم بقلبه فهو مؤمن وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل [۳]۔ وقوله صلى الله عليه وسلم لا ألفين أحدكم متكئا على أريكته يأتيه الأمر من أمري مما أمرت به أو نهيت عنه فيقول لا أدري ما وجدناه في كتاب الله اتبعناه [۴]، ورغب في الأخذ بالسنة جدا لاسيما عند اختلاف الناس۔" [۵]

---

[۱] ازالۃ الخفا ج ۱ ص ۱۰۶، ۱۰۷۔ [۲] حجۃ ج ۱ ص ۱۰۰۔ ابو داؤد ج ۲ ص ۲۶۳ کتاب السنۃ ولیس فیہ وان ما حرم رسول اللہ کما حرم اللہ۔
[۳] مسلم ج ۲ ص ۵۲ کتاب الایمان۔ [۴] ابو داؤد ج ۲ ص ۲۰۶ کتاب السنۃ۔ [۵] حجۃ ج ۱ ص ۱۲۹۔

چونکہ سنت قرآن کا بیان اور خود بھی تشریع کا مستقل ماخذ ہے، اسی لئے شاہ صاحب تتبع احادیث کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ لکھتے ہیں۔

اول چیزے کہ عقل آن را بر خود ش واجب میگرداند آنست کہ تتبع اخبار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم در ابواب احکام الٰہی و پیروی آں اخبار بدل و جوارح باید نمود، زیرا کہ کلام مادر شخصے است کہ تصدیق او واست بتکلیف اللہ تعالیٰ عباد خود را باحکام و تصد خروج از عہدۂ تکلیف مصمم ساختہ ۱؎

اخبار نبوی کے تتبع کو شاہ صاحب اس لئے بھی ضروری قرار دیتے ہیں کہ

"لاسبیل لنا الی معرفۃ الشرائع والاحکام الا خبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم" ۲؎

شاہ صاحب سنت کی پیروی کو رشد و ہدایت اور اس سے اعراض کو ضلالت اور خسران کا سبب قرار دیتے ہیں، چنانچہ لکھتے ہیں:۔

"إن عمدۃ العلوم الیقینیۃ ورأسہا ومبنی الفنون الدینیۃ وأساسہا ہو علم الحدیث الذی یذکر فیہ ما صدر من أفضل المرسلین صلی اللہ علیہ وعلی آلہ وأصحابہ وسلم أجمعین من قول أو فعل أو تقریر فہی مصابیح الدجی ومعالم الہدی وبمنزلۃ البدر المنیر من انقاد لہا ووعی فقد رشد واہتدی وأوتی الخیر الکثیر ومن أعرض وتولی فقد غوی وہوی وما ازداد علی نفسہ الا التخسیر فإنہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی وأمر وأنذر وبشر وضرب الأمثال وذکر وإنہا لمثل القرآن أو أکثر۔" ۳؎

شاہ صاحب کی نظر میں سنت کا یہ مقام اس لئے ہے کہ وہ جمہور اہل اسلام کی طرح سنت کو وحی کی ایک قسم مانتے ہیں۔ شاہ صاحب کے نزدیک بھی وحی کی دو قسمیں ہیں، ایک وحی ظاہر (جسے وحی متلو کہا جاتا ہے) دوسری وحی باطن (جسے غیر متلو کہا جاتا ہے) اور سنت کا تعلق وحی باطن سے ہے چنانچہ لکھتے ہیں:۔

"مقرر درمیان اہل اسلام آنست کہ بعد وضوح طلب ونہی از آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم محصل آں بر امت واجب میشود امتثال بآں اعتقاداً وعملاً، زیرا کہ آں مسئلہ مستند است بوحی ظاہر یا باجتہاد سے کہ مقرر داشتہ شدہ آں بوحی باطن است۔" ۴؎

۱؎ تفہیمات ص ۱۴۷، ۲؎ حجۃ ج ۱ ص ۱۳۲، ۳؎ مقدمہ حجۃ ج ۱ ص ۲، ۴؎ قرۃ ص ۲۱۲، ۲۱۳

عصمتِ انبیاء

عصمت کے عام طور پر دو معنی مراد لئے جاتے ہیں۔ (۱) عدم قدرۃ المعصیۃ اور (۲) خلق مانع غیر ملجئ۔ جمہور کے نزدیک مختار دوسرے معنی ہیں۔[1]

نبوت سے قبل انبیاء علیہم السلام سے کبائر و صغائر کے صدور کے بارے میں حسب ذیل مذاہب ہیں:

۱۔ کوئی گناہ ممتنع نہیں، خواہ صغیرہ ہو یا کبیرہ[2] جمہور کا یہی مذہب ہے[3]۔

۲۔ ہر گناہ ممتنع ہے، خواہ صغیرہ ہو یا کبیرہ۔ یہ روافض کا مذہب ہے[4]

۳۔ گناہ کبیرہ ممتنع ہے، صغیرہ جائز ہے۔ یہ اکثر معتزلہ کا مذہب ہے[5]

لیکن جہاں تک وقوع کا تعلق ہے، از آدم تا خاتم کوئی نبی ایسا نہیں گذرا جس نے ایک لمحہ کے لئے بھی شرک کیا ہو۔ اور یہ بھی کبھی نہیں ہوا کہ کسی فحاش، سفیہ، حقیر اور قابلِ نفرت کام کرنے والے کو نبی بنا کر بھیجا گیا ہو[6]

نبوت کے بعد انبیاء علیہم السلام سے کبائر و صغائر کے صدور کے بارے میں مذاہب کی تفصیل حسب ذیل ہے:

۱۔ صدورِ کفر سے ان کی عصمت پر تمام اربابِ شرائع کا اتفاق ہے[7]

۲۔ عمداً صدورِ کذب سے عصمت پر بھی سب کا اتفاق ہے۔ البتہ غلطاً صدورِ کذب جمہور کے نزدیک ممتنع ہے اور قاضی ابوبکر کے نزدیک جائز ہے[8]

۳۔ دوسرے کبائر اور خسیس صغائر یعنی وہ رذیل اور دنی اخلاق جو منصب نبوت کے لئے عیب ہیں مثلاً ایک لقمہ کا چرانا، ان کے عمداً صدور سے عصمت پر بھی سب کا اتفاق ہے۔ اہل سنت کے

---

[1] مسلم و فواتح۔ ج ۲ ص ۹۷ — [2] اور خواہ کفر ہو یا غیر کفر (فواتح۔ حوالہ سابقہ)

[3] مسلم و فواتح حوالہ سابقہ۔ ارشاد ص ۳۵۔

[4] ایضاً، آمدی، ج ۱ ص ۲۲۸۔ البتہ تقیہ کے طور پر شیعہ انبیاء علیہم السلام کے لئے کفر تک کو جائز کہتے ہیں نبوت سے قبل بھی اور نبوت کے بعد بھی۔ (فواتح حوالہ سابقہ)

[5] ایضاً — [6] مسلم و فواتح۔ ج ۲ ص ۹۸۔

[7] آمدی ج ۱ ص ۲۲۸۔ البتہ خوارج میں سے ازارقہ کہتے ہیں کہ ایسے نبی کی بعثت جائز ہے جس کے بارے میں معلوم ہو کہ وہ نبوت کے بعد کافر ہو جائے گا اور خوارج میں سے فضلیہ ہر گناہ کو کفر مانتے ہیں اور انبیاء سے صدور گناہ کے جواز کے قائل ہیں لہٰذا وہ انبیاء سے صدور کفر کے جواز کے قائل ہوئے۔ (ایضاً)

[8] مسلم و فواتح۔ ج ۲ ص ۹۸، ۹۹۔ آمدی حوالہ سابقہ۔ ارشاد ص ۳۴۔

(۱) ... معتزلہ کے نزدیک عقلاً[۱]۔ البتہ سہواً اور غلطاً صدور شیعہ کے سوا سب کے نزدیک جائز ہے[۲]۔

(۲) ... صغائر کے عمداً صدور کے بارے میں اختلاف ہے۔

(الف) ابو جعفر طبری، فقہاء کی ایک جماعت اور محدثین جواز کے بھی قائل ہیں اور وقوع کے بھی[۳]۔

(ب) بعض حضرات نہ جواز کے قائل ہیں اور نہ وقوع کے[۴]

(ج) اکثر اس کے جواز کے قائل ہیں وقوع کے قائل نہیں[۵]

اکثر شوافع اور معتزلہ اس کے جواز کے قائل ہیں اور احناف اس کے جواز کے قائل نہیں[۶]۔

نبوت کے بعد کبائر و صغائر کا صدور بھول کر یا زلۃ اور لغزش کے طور پر احناف و شوافع سب کے نزدیک جائز ہے یعنی اس طور کہ کسی مباح فعل کا ارادہ کریں اور اس سے کوئی معصیت لازم آجائے جیسے حضرت موسیٰ علیہ السلام کا قبطی کو بلا ارادہ قتل مارنا اور اس کا مر جانا[۷]

لیکن یہ حضرات کہتے ہیں کہ ایسے امور کے صدور پر فوراً یا تو خود انبیاء علیہم السلام کو تنبہ ہو جاتا ہے یا اللہ تعالیٰ کی طرف سے تنبیہ کر دی جاتی ہے[۸]

عصمت انبیاء کے بارے میں مختلف فیہ امور کے متعلق امام الحرمین اور آمدی کہتے ہیں کہ یہ اختلاف ظن پر مبنی ہے اور کسی کے پاس کوئی قطعی دلیل نہیں[۹]

عصمت انبیاء کے بارے میں شاہ صاحب نے اپنے عقیدہ کا اظہار ان الفاظ میں کیا ہے:-

"والانبیاء معصومون من الکفر وتعمد الکبائر والاصرار علیھا یعصمھم اللہ تعالیٰ بوجوہ منھا ان یخلقھم فی سلامۃ الفطرۃ وکمال اعتدال الاخلاق فلا یرغبون فی المعاصی

۱۔ مسلم وفواتح وارشاد، حوالہ جات سابقہ ۲۔ آمدی ج ۱ ص ۸۸ وفواتح حوالہ سابقہ

۳۔ ارشاد ص ۳۳ ۴۔ ایضاً

۵۔ آمدی حوالہ سابقہ، مسلم وفواتح ج ۲ ص ۹۹۔ لیکن نووی نے محققین سے نقل کیا ہے کہ انبیاء کبائر و صغائر سے معصوم ہوتے ہیں۔ اور قاضی حسین کہتے ہیں کہ شوافع کا صحیح مذہب یہی ہے (ارشاد ص ۳۴) احناف بلحاظ الدوام حسنات الابرار سیئات المقربین کی وجہ سے کہتے ہیں کہ جو ہمارے حق میں صغائر ہیں انبیاء کے حق میں وہ کبائر بن جاتے ہیں (مسلم وفواتح ج ۲ ص ۹۹)

۶۔ آمدی حوالہ سابقہ، مسلم وفواتح حوالہ سابقہ و ارشاد ص ۳۳۔

۷۔ مسلم وفواتح ج ۲ ص ۹۹

۸۔ ارشاد ص ۳۴، آمدی ج ۱ ص ۸۸۔

بل یکونون متنزہین عنہا وثانیاً أن یوحی الیہم أن المعاصی یعاقب علیہا والطاعات یثاب علیہا فیکون ذالک رادعاً عن المعاصی وثالثاً أن یحول اللہ تعالیٰ بینہم وبین المعاصی بإحداث لطیفۃ غیبیۃ کظہور صورۃ یعقوب علیہ السلام عاضاً علی إصبعہ فی قصۃ یوسف علیہ السلام[1]

شاہ صاحب کی اس عبارت سے حسب ذیل امور معلوم ہوتے ہیں۔

۱ — کفر و کبائر سے انبیاء علیہم السلام کی عصمت کے، شاہ صاحب نے جو تین وجوہ بیان کی[…] ان سے یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ وہ عصمت کو "عدم القدرۃ" کے معنی میں نہیں لیتے [بلکہ] جمہور کی طرح "خلق مانع غیر ملجئ" کے معنی میں لیتے ہیں۔

۲ — انبیاء علیہم السلام کفر سے معصوم ہوتے ہیں۔

۳ — جہاں تک کبائر کا تعلق ہے، کبائر کا قصد اور ان کا عمداً صدور دو مختلف چیزیں ہیں [انبیاء] علیہم السلام سے کبائر کا قصد تو ہو سکتا ہے لیکن ان کا عمداً صدور نہیں ہو سکتا کیونکہ ا[…] ان سے کبائر کے صدور کو روک دیتا ہے جیسے کہ حضرت یوسف علیہ السلام کو کبیرہ کے [صدور] سے روک دیا۔

عدالتِ صحابہؓ

صحابہؓ کی عدالت سے بحث کی جائے گی یا نہیں اس میں حسب ذیل اقوال [ہیں]
(۱) صحابہؓ کی عدالت سے بحث بھی اسی طرح ضروری ہے جس طرح دو[سروں] کی عدالت سے بحث ضروری ہے[2]۔ یہ ابو الحسن قطان اور نظام کا قول ہے[3]

۲ — جو صحابہ صحبت اور ملازمت کے ساتھ مشہور ہیں ان کی عدالت سے بحث نہ ہوگی اور جو [صحابہ] ایسے نہیں ان کی عدالت سے بحث ہوگی۔ ماوردی یہی لکھتے ہیں[4]

۳ — اختلاف و فتن سے قبل سب عادل تھے۔ اختلاف و فتن کے بعد ان کی عدالت سے [بحث] ضروری ہے[5]۔ یہ معتزلہ میں سے عمرو بن عبید کا قول ہے[6]

---

[1] حسن العقیدہ ص ۳۱ — [2] آمدی ج ۱ ص ۱۰۷ و ارشاد ص ۶۹

[3] مستفاد از ارشاد حوالہ سابقہ — [4] ارشاد ص ۷۰

[5] آمدی حوالہ سابقہ، ارشاد ص ۷۰ — [6] ارشاد حوالہ سابقہ

جنھوں نے حضرت علیؓ سے قتال کیا ان کی شہادت اور روایت مردود ہے[1]۔ معتزلہ کی ایک جماعت ... اور وصیعہ بھی کہتے ہیں۔[2]

... دونوں فریقوں کی شہادت مردود ہے۔ کیونکہ ان میں سے کوئی ایک بلاتعیین فاسق ہے[3]۔

... دونوں فریقوں کی شہادت اور روایت مقبول ہے بشرطیکہ ان میں سے کوئی ایک روایت میں ... اصل عدالت ہے اور فسق مشکوک ہے اور اگر دوسرے فریق کی طرف سے اس کی مخالفت ... کی روایت مقبول نہیں کیونکہ ان میں سے کوئی ایک بلاتعیین فاسق ہے[4]۔

... تمام سلف اور جمہور خلف کا مسلک یہ ہے کہ تمام صحابہ عادل ہیں اور ان کی روایات، ان کی عدالت ... بحث کے بغیر قبول کی جائیں گی[5]

ابن الانباری کہتے ہیں کہ صحابہؓ کی عدالت کا یہ مطلب نہیں کہ وہ معصوم ہیں اور ان سے ... صدور محال ہے، بلکہ مطلب یہ ہے کہ ان کی عدالت میں بحث کی تکلیف اور طلب تزکیہ ... ان کی روایات قبول کی جائیں گی۔[6]

شاہ صاحب اس مسئلہ میں سلف اور جمہور خلف کے ساتھ ہیں۔ وہ ان صحابہؓ کو بھی جن ... کثرت کے ساتھ احادیث منقول ہیں، حفظ اور ضبط میں ثقہ اور کذب سے مامون مانتے ہیں۔ ... لکھتے ہیں:

اعلم أن الكذب على النبي صلى الله عليه وسلم وإن لم يمكن من الصحابي لكن في إكثار الرواية مظنة أن يقع شيء من ذلك وهما يجب أن يحترز ينبغي أن يحترز عن مظنته أيضا والمكثرون من الصحابة رضي الله عنهم كانوا واثقين بالحفظ والضبط مأمونين عن وقوع الكذب۔[7]

اسی طرح شرح تراجم ابواب بخاری میں "باب متى يسجد من خلف الامام" کے تحت ... بخاری کے قول "وهو غير كذوب" کے بارے میں شاہ صاحب لکھتے ہیں۔

... ارشاد حوالہ جات سابقہ۔ ۲؎ ارشاد حوالہ سابقہ۔
... حوالہ سابقہ ۴؎ ایضاً
... ارشاد حوالہ جات سابقہ۔ کشف بزدوی ج ۲ ص ۴۰۳۔
... ارشاد ص ۷۰ ۷؎ شرح تراجم ص ۱۶۔

"المراد منه أنه غير واهم في الحديث بل ضابط حسن الضبط وهذا هو المراد في كل موضع يقال في حق الصحابي مثل ذلك ويوجد ذلك لأن كلهم مقبولون مأمونون من حقيقة الكذب لا يحتمل فيهم لتوهم الكذب"[1]

اس سے معلوم ہوا کہ شاہ صاحب صحابہؓ کو کذب تو کیا، کذب کے توہم سے بھی بالاتر ... اصل میں جو چیز راوی کو عدالت سے ساقط کرتی ہے وہ کذب ہے۔ باقی اور تمام امور ... کبائر کا ارتکاب یا صغائر پر اصرار یا دنی اور خلاف مروت افعال کا ارتکاب وغیرہ۔ یہ امور ... عدالت کے خلاف قرار دیے جاتے ہیں کہ جو شخص ان امور کا مرتکب ہو اس میں کذب کا ... پیدا ہو جاتا ہے۔

اور جہاں تک صحابہؓ کا تعلق ہے جب ان سے توہم کذب کی نفی بھی کر دی گئی تو ... عدالت کے سقوط کی کوئی صورت نہیں۔

حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کے زمانے میں صحابہ کے درمیان جو باہم جدال و قتال ... اس کی وجہ سے بعض حضرات نے صحابہؓ میں سے فریقین یا ایک فریق کو عدالت سے ساقط ... لیکن شاہ صاحب جمہور کی طرح، ان حروب کو اجتہادی اختلافات پر مبنی قرار دیتے ہیں ... جس طرح اجتہادی امور میں اختلاف کی وجہ سے کوئی مجتہد عدالت سے ساقط نہیں ہوتا ... طرح شاہ صاحب کے نزدیک، یہ باہمی مشاجرات بھی کسی فریق یا کسی صحابی کی عدالت کے ... وجہ سقوط نہیں۔ چنانچہ تحریر فرماتے ہیں۔

"أما الحروب التي جرت فكانت لكل طائفة شبهة اعتقدت تصويب أنفسها بسببها وكلهم عدول ومتأولون في حروبهم وغيرها ولم يخرج شيء من ذلك أحداً منهم من العدالة لأنهم مجتهدون اختلفوا في محل الاجتهاد كما يختلف المجتهدون بعدهم في مسائل الدنيا وغيرها ولا يلزم من ذلك نقص أحد منهم"[2]

---

[1] شرح تراجم، ص ۷۵

[2] قرہ، ص ۱۳۵۔

پھر چند سطور کے بعد لکھتے ہیں۔

"اتفق أهل الحق ومن يعتد به في الإجماع على قبول شهاداتهم ورواياتهم وكمال عن التهم رضي الله عنهم" ؎۱

ایک موقع پر شاہ صاحب لکھتے ہیں۔

"و در حدیث متواتر آمدہ است خیر القرون قرنی ثم الذین یلونهم الحدیث۔ و در تفضیل صحابہ بر ہر کہ بعد ایشاں آمدہ آنست کہ ایشاں واسطہ اند میاں پیغامبر و ایں جماعت متاخرہ و رؤیت غلبہ اسلام بواسطہ ایشاں و رسیدن علم بسبب ایشاں بفہم نمی توانی فہمید کہ امر ملت شباہت تمام دارد بدیوارے کہ ہر خشت فوقانی متفرع است بر خشت تحتانی و واسطہ استقامت اوست تا آنکہ کار باساس رسد، ہمچنیں ہر قرن متاخر مستمد و منت پذیر قرن متقدم است در فروغ اسلام و علوم و ہدایت و شرع تا آنکہ منتہی گردد بصاحب شرع کہ از جانب خدائے تعالیٰ روایت را بے واسطہ آوردہ۔" ؎۲

اور جب صحابہؓ، بعد کی امت اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان ابتدائی واسطہ اور دیوار کی بنیادی اینٹیں ہیں، تو اس واسطہ کا جو کذب بلکہ کذب کے توہم سے بھی پاک ہے، اس درجہ لحاظ اور احترام ہونا چاہیے کہ ان کے بارے میں جرح تک کی اجازت نہ ہو، ورنہ

"اگر فتح باب جرح در ایشاں شود روایت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم منقطع گردد و در انقطاع روایت برہم خوردن ملت است۔" ؎۳

گویا ہر وہ چیز جو دیوار کی ان بنیادی اینٹوں کو نقصان پہنچائے اسے قطعی طور پر ممنوع ہونا چاہیے، ورنہ پوری دیوار زمین پر آ رہے گی۔

شاہ صاحب کے نزدیک حدیث کی اقسام جیسا کہ آئندہ معلوم ہوگا، احادیث نبوی کی روایت کی دو صورتیں ہیں، ایک روایت باللفظ، دوسری روایت بالمعنی۔

؎۱ قرۃ ص ۱۳۵۔ ؎۲ بخاری ج ۱ ص ۵۱۵، باب فضائل اصحاب، ولفظ البخاری خیر امتی قرنی۔
؎۳ قرۃ ص ۲۵۔ ؎۴ وصیت نامہ ص ۹۔

روایت باللفظ کے اعتبار سے شاہ صاحب نے حدیث کو سات قسموں میں حصر کیا ہے چنانچہ لکھتے ہیں

”اخبار اہل ملل از ائمہ خود دو قسم می باشد نقل بلفظ صاحب ملت، و آں چند قسم می باشد متواتر و مستفیض و مشہور و خبر صحیح و حسن و غریب و ضعیف۔ عقل حصر می کند اخبار لفظی را در ایں اقسام“ [1]

شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ جو حدیث طبقہ اولیٰ سے لیکر زمانہ تدوین سے قبل تک ظہور کے درجہ کو نہ پہنچی ہو اس کی چند قسمیں ہیں۔

اگر صحابہ، تابعین، یا تبع تابعین سے، اس شخص تک جو اس حدیث کا مخرج ہے، اس کے متعدد طرق ہوں اور تمام طرق باہم متماسک اور ایک دوسرے کے شاہد ہوں تو اسے حسن کہتے ہیں۔ [2]

اور اگر اس کے متعدد طرق نہ ہوں صرف ایک طریق ہو تو اسے غریب مطلق کہتے ہیں [3]

اگر حدیث حسن کے بعض طرق میں تمام راوی ثقہ ہوں، ان میں نکرۃ اور شذوذ کے بغیر اتصال ہو اور وہ حدیث ان علماء سے مروی ہو جو عدالت اور ضبط کے ساتھ معروف ہیں تو اسے صحیح کہتے ہیں [4]

جو حدیث کہ ثقات کی مرسل اور ان اہل علم کی روایت ہو جو ضبط کی حد کو نہ پہنچے ہوں لیکن اس کے طرق باہم متماسک ہوں اور ایک دوسرے کے شاہد ہو سکتے ہوں تو اسے مطلق حسن کہتے ہیں [5]

شاہ صاحب نے یہ تعریفات ترمذی کی اصطلاحات کے مطابق بیان کی ہیں [6]

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ جو حدیث کہ مشہور ہو لیکن اس کا کوئی طریق صحت کی حد تک نہ پہنچے وہ بھی حسن میں داخل ہے [7]

جس حدیث میں صحیح اور حسن احادیث کی صفات جمع نہ ہوں اسے ضعیف کہتے ہیں [8]

---

[1] کلمات طیبات۔ ص ۱۶۲۔

[2] تا [7] کلمات طیبات ص ۱۶۹

[8] مقدمہ ابن صلاح ص ۳۸

متواتر، مستفیض اور مشہور کی تعریفات مستقل عنوانات کے تحت آئندہ ذکر کی جائیں گی۔

خبر متواتر

تواتر کے معنی ہیں اشیاء کا ایک دوسرے کے بعد وقفہ کے ساتھ آتے رہنا[1]۔ اور اصولیین کی اصطلاح کے مطابق خبر متواتر کی تعریف حسب ذیل ہے۔

ھو الخبر الذی رواہ قوم لا یحصی عددھم ولا یتوھم تواطئھم علی الکذب"[2]

شاہ صاحب لکھتے ہیں۔

معنی تواتر آنست کہ جماعت عظیمہ کہ تواتر ایشاں عادۃً بر کذب ممتنع باشد بحس ادراک کردہ باشند چیزے را و خبر دہند از ادراک خویش"[3]

شاہ صاحب نے تواتر کی اس تعریف میں "بحس ادراک کردہ باشند الخ" کی قید کا اضافہ بھی [illegible] لیکن دراصل یہ تواتر کے شرائط میں سے ہے کہ علم حس یعنی مشاہدہ یا سماع کی جانب مستند ہو [illegible] دلیل عقلی کی جانب مستند نہ ہو۔

متواتر احادیث کے بارے میں شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ ان کی تعداد بہت کم ہے۔ لیکن ان [illegible] اد کیا ہے، شاہ صاحب نے کہیں اس کی صراحت نہیں کی۔ البتہ حسب ذیل احادیث کے متواتر [illegible] کی صراحت ان کے کلام میں موجود ہے۔ لکھتے ہیں۔

۱۔ والمتواتر منہ المتواتر لفظاً کالقرآن العظیم وکثیر من الاحادیث منھا قولہ صلی اللہ علیہ وسلم "انکم سترون ربکم"[4]

۲۔ در حدیث متواتر آمدہ "خیر القرون قرنی ثم الذین یلونھم الحدیث"[5]

۳۔ "ستکون فتنۃ القاعد فیھا خیر من القائم"[6] اس حدیث کے بارے میں لکھا ہے "این حدیث بدرجہ تواتر رسیدہ"[7]

---

[1] [illegible] ج ۱ ص ۱۵۱۔ ارشاد الفحول ص ۴۶۔

[2] [illegible] ج ۲ ص ۳۔ امام نووی نے تباین دیار کی شرط بھی لگائی ہے لیکن علامہ عبد العزیز بخاری لکھتے ہیں کہ [illegible] شرط اس لئے لگائی ہیں کہ ان کے نزدیک خبر متواتر سے ثبوت علم ان شرائط پر موقوف ہے بلکہ اس لئے کہ عادۃً [illegible] ان کے ہونے احتمال بالکل ہی ختم ہو جاتا ہے (کشف بزدوی ج ۲ ص ۳۶۰) اور اس کا اعتراف علامہ آمدی وغیرہ [illegible] ہیں کہ ان کے ہونے سے یقین جلد حاصل ہو سکتا ہے (آمدی ج ۲ ص ۵۹)۔ [3] ازالۃ (ا) ج ۲ ص ۲۳۷)

[4] [illegible] ج ۱ ص ۱۳۱ — [5] قرہ ص ۲۵۔ بخاری ج ۱ ص ۵۱۵۔

[6] بخاری ج ۲ ص ۱۰۴۸۔ کتاب الفتن۔ [7] قرہ ص ۲۷

خبر متواتر کے رواۃ کی تعداد

خبر متواتر کے رواۃ کی تعداد کتنی ہونی چاہیے۔ اس سلسلہ میں حسب ذیل اقوال منقول ہیں۔

۳، ۵، ۷، ۱۰، ۱۲، ۲۰، ۳۰، ۴۰، ۵۰، ۷۰، ۳۰۰ سے کچھ زیادہ[1] ـ بقدر تعداد اہل بدر، ۱۵۰۰، ۱۷۰۰، تمام امت۔[2]

لیکن صحیح یہ ہے کہ اقل کی کوئی تعداد معین نہیں[3]۔ بلکہ اتنے ہونے چاہئیں جن سے علم ضروری حاصل ہو جائے۔[4]

شاہ صاحب بھی رواۃ کے عدد کو تواتر کے لئے میزان نہیں مانتے، بلکہ اس سے حاصل یقین کو میزان مانتے ہیں، چنانچہ لکھتے ہیں۔

لیس میزان التواتر عدد الرواۃ ولا حالھم ولکن الیقین الذی یعقبہ فی قلوب الناس۔[5]

خبر متواتر کا مفید علم ہونا

خبر متواتر کے مفید علم ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں یہ ہے کہ

۱۔ بعض حضرات کے نزدیک خبر متواتر سے علم یقین حاصل نہیں ہوتا بلکہ علم طمانیت حاصل ہوتا ہے۔[6]

۲۔ باقی تمام لوگوں کے نزدیک خبر متواتر مفید علم یقینی ہوا کرتی ہے۔[7]

شاہ صاحب جمہور کی طرح خبر متواتر کو مفید یقین مانتے ہیں۔ اس کا ثبوت ان کی اس عبارت سے بھی ملتا ہے جو پہلے نقل کی جا چکی۔ جس میں انھوں نے میزان تواتر عدد رواۃ کے بجائے دلوں میں پیدا شدہ یقین کو مانا ہے۔ علاوہ ازیں ایک جگہ حدیث اقتدوا بالذین من بعدی أبی بکر و عمر پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

---

[1] مسلم و فواتح، ج ۲ ص ۱۱۹ و ۱۲۰۔
[2] آمدی ج ۱ ص ۱۵۷، مسلم حوالہ سابقہ
[3] ارشاد ص ۴۷
[4] ارشاد حوالہ سابقہ
[5] حجۃ، ج ۱ ص ۱۳۹۔
[6] اصول بزدوی ص ۱۵۰، اصول سرخسی ج ۲ ص ۳۲۲۔ ملاجیون لکھتے ہیں کہ یہ معتزلہ کا مذہب ہے
[7] آمدی ج ۱ ص ۱۵۱ و ارشاد ص ۴۷۔

چوں ہمہ ایں طرق جمع کنیم متواتر باشد بالمعنی ودال باشد بالقطع۔ [1]

اس سے بھی معلوم ہوا کہ خبر متواتر، خواہ وہ متواتر بالمعنی ہی ہو مفید قطع ویقین ہوتی ہے۔

خبر متواتر سے حاصل شدہ علم ضروری ہوتا ہے یا نظری

جمہور فقہاء اور اشاعرہ اور معتزلہ میں سے جمہور متکلمین کے نزدیک خبر متواتر سے حاصل شدہ علم ضروری ہوتا ہے[2]۔ احناف اور شوافع کا صحیح مذہب بھی یہی ہے[3]۔

لیکن کعبی، ابوالحسین بصری اور دقاق کے نزدیک یہ علم نظری ہوتا ہے[4]۔ امام الحرمین اور امام رازی بھی یہی کہتے ہیں[5]۔ معتزلہ میں سے بلخی بھی اسی کے قائل ہیں[6]۔ امام غزالی کے نزدیک نہ ضروری ہوتا ہے نہ نظری، بلکہ ان قضایا کے قبیل سے ہوتا ہے جن کے قیاسات ان کے ساتھ ہوں[7]۔

شاہ صاحب اس مسئلہ میں جمہور کے ساتھ ہیں، چنانچہ ایک جگہ لکھتے ہیں۔

"مترجم گوید احادیث وآثار متظاہر اند کہ حق تعالیٰ باوصف تعالیٰ از زمان وزمانیات تخصیص فرمودہ است بعضے ازمنہ را ببعضے وقائع وایں قدر از ضروریات دین است کہ بتواتر ثابت شدہ۔" [8]

اس عبارت کے خط کشیدہ حصے سے معلوم ہوتا ہے کہ تواتر سے جو علم حاصل ہوتا ہے، شاہ صاحب کے نزدیک ضروری ہوتا ہے، کیونکہ ضروریات دین ان امور کو کہتے ہیں جن کا دین سے ہونا ضرورۃً اور بداہۃً معلوم ہو۔

ایک موقع پر اس مسئلہ پر گفتگو کرتے ہوئے کہ لحن منکر میں داخل ہے یا نہیں، لکھتے ہیں:-

"أما ما ذهب إليه مالك رحمه الله من أنه يجوز للحمقة والجاهلين وأمثالهم الاقتصار على ما دون اللحن في الصلاة فلا شبهة في صحته عند الراوي

---

[1] قرۃ، ص ۲۲۳۔ [2] آمدی، ج ۱ ص ۱۵۳۔

[3] اصول بزدوی ص ۱۵۰، اصول سرخسی ج ۱ ص ۲۹۱، جمع ج ۲ ص ۱۲۲

[4] آمدی ج ۱ ص ۵۳، کشف بزدوی ج ۲ ص ۶۸۲، ارشاد ص ۴۷، المستصفیٰ ج ۲ ص ۵۵۵۔ جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ خبر متواتر سے علم نظری حاصل ہوتا ہے وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ سامعین کو تواتر کے پہلے سے بھی علم ہونا چاہیے۔ (آمدی ج ۱ ص ۱۵۷ و ارشاد ص ۴۸) [5] جمع ج ۲ ص ۱۲۲

[6] اللمع ص ۳۹۔ [7] آمدی ج ۱ ص ۱۵ و ارشاد ص ۴۶ [8] مستصفیٰ ج ۲ ص ۲۵۵

من طرق کثیرۃ حتی حصل العلم الضروری أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یکلفہم ولا أمثالہم بسنۃ الضحی إلی الرکیتین فی الصلوۃ۔[۱]

اس سے تو بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ جس حدیث کے طرق کثیرہ ہوں اس سے بھی علم ضروری حاصل ہوتا ہے۔ لیکن طرق کثیرہ سے شاہ صاحب کی مراد غالباً تواتر ہی ہے۔ واللہ اعلم۔ ورنہ غیر متواتر احادیث سے علم ضروری کے حصول کا کوئی قائل نہیں۔

خبر مشہور یا خبر مستفیض

امام بزدوی نے خبر مشہور کی تعریف اس طرح کی ہے۔

المشہور ما کان من الآحاد فی الأصل ثم انتشر فصار ینقلہ قوم لا یتوہم تواطئہم علی الکذب وہم القرن الثانی بعد الصحابۃ رضی اللہ عنہم ومن بعدہم۔[۲]

عام طور سے خبر مشہور ہی کو خبر مستفیض بھی کہا جاتا ہے[۳] لیکن درحقیقت دونوں میں فرق ہے خبر مستفیض کی تعریف ابن ہمام نے ان الفاظ میں کی ہے۔

"المستفیض ما رواہ ثلاثۃ فصاعدا أو ما زاد علیہا"[۴]

محدثین تمام تر مستفیض کی یہی تعریف کرتے ہیں اور شوافع کے یہاں بھی ترجیح اسی کو ہے[۵] اور احناف تمام تر متواتر الفرع آحاد الأصل کو خبر مشہور کہتے ہیں۔ پس خبر مشہور اور

---

[۱] شرح نظام ص ۵۱۔ [۲] اصول بزدوی ص ۱۵۲ نیز کشف منار ج ص ۹۔ حدیث مشہور کی تعریف ان الفاظ میں بھی کی جاتی ہے "ما تلقتہ الامۃ بالقبول" (کشف بزدوی ج ۲ ص ۶۸۸) واضح رہے کہ حدیث مشہور کی شہرت کا اعتبار اسی وقت ہے جبکہ وہ قرن ثانی و قرن ثالث میں مشہور ہوئی ہو لیکن اگر کوئی حدیث قرن ثالث کے بعد مشہور ہوئی تو اس کی شہرت کا کوئی اعتبار نہیں کیونکہ اس دور میں تو تمام اخبار آحاد بھی مشہور ہو گئی تھیں اور اس قسم کی احادیث کو جو قرن ثالث کے بعد مشہور ہوئی ہوں، نہ تو مشہور کہا جاتا ہے نہ ان سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے مثلاً حدیث فاتحۃ الکتاب اور وضوء میں تسمیہ کی احادیث وغیرہ (کشف بزدوی حوالہ سابق)۔ خبر متواتر میں کامل اتصال ہوتا ہے اور خبر مشہور کے اتصال میں صورۃً شبہ ہوتا ہے اور خبر آحاد کے اتصال میں صورۃً بھی شبہ ہوتا ہے اور معنیً بھی۔ (منار ج ۱ ص ۵ - ۸)

[۳] اصول بزدوی ص ۱۵۲، آمدی ج ۱ ص ۱۶۰ و کشف بزدوی ج ۲ ص ۶۸۸، تجمیع ج ۲ ص ۱۳۹۔

[۴] تحریر ص ۳۱۱۔ نیز آمدی حوالہ سابقہ بتغیر   [۵] حاشیہ بنانی علی الجمع ج ۲ ص ۱۲۹-۱۳۰۔ ابن السبکی، نووی، ابن صلاح اور ابن مندہ "ما رواہ اثنان" کو بھی مستفیض شمار کرتے ہیں لیکن علامہ سیوطی نے ترجیح اسی کو دی ہے کہ مستفیض وہ ہے جسے کم از کم تین راوی روایت کریں اور جسے دو روایت کریں وہ عزیز ہے۔ (جمع و حاشیہ بنانی حوالہ سابق، تیسیر ج ۲ ص ۳۷)۔

مستفیض میں بقول ابن ہمام، عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے[۱] یعنی

(الف) جسے تین یا تین سے زیادہ نے روایت کیا ہو لیکن قرن اول میں وہ متواتر نہ ہوئی ہو بلکہ قرن ثانی یا ثالث میں تواتر کو پہنچی ہو تو ایسی خبر مشہور بھی ہوگی اور مستفیض بھی۔

(ب) جسے تین یا تین سے زیادہ نے روایت کیا ہو لیکن قرن ثانی وثالث میں تواتر کو نہ پہنچی ہو تو وہ مستفیض ہوگی لیکن مشہور نہ ہوگی۔

(ج) جسے ایک یا دو نے روایت کیا ہو اور وہ قرن ثانی وثالث میں تواتر کو پہنچ گئی ہو وہ مشہور ہوگی لیکن مستفیض نہ ہوگی۔[۲]

خبر مستفیض اور خبر مشہور کے بارے میں شاہ صاحب کے یہاں مختلف بیانات ملتے ہیں اور جب تک ان سب کو سامنے نہ رکھا جائے صحیح نتیجہ پر پہنچنا دشوار ہے۔

حجۃ میں جہاں شاہ صاحب نے تلقی کی دو قسمیں لکھی ہیں ان میں سے پہلی قسم تلقی ظاہر کو انھوں نے درجہ وار صرف حسب ذیل اقسام میں منحصر کیا ہے۔ خبر متواتر اس کے بعد خبر مستفیض، پھر صحیح اور حسن اور اس کے بعد وہ احادیث جنھیں بعض نے قبول کیا بعض نے رد۔[۳] اسی طرح باب طبقۃ کتب الحدیث میں بھی اقسام بیان کی ہیں۔[۴]

ان دونوں مواقع پر شاہ صاحب نے متواتر اور آحاد کے درمیان صرف خبر مستفیض کا ذکر کیا ہے خبر مشہور کا کوئی ذکر نہیں اور یہ وہی ترتیب ہے جسے محدثین اور شوافع اختیار کرتے ہیں۔

بعض مقامات پر شاہ صاحب نے مستفیض و مشہور کو ایک ہی قسم کے تحت مندرج کیا ہے[۵] اور شاید اسی وجہ سے حجۃ میں تلقی ظاہر کے بیان میں انھوں نے خبر مشہور کا ذکر نہیں کیا۔

لیکن دوسرے مواقع پر شاہ صاحب نے مستفیض اور مشہور کو حدیث کی دو جدا جدا اقسام قرار دیا ہے۔ چنانچہ ایک جگہ لکھتے ہیں:-

«نقل لفظ صاحب ملت و آں چند قسم می باشد متواتر و مستفیض و مشہور و خبر صحیح و حسن و

۱؎ تحریر ص ۲۱۱، ارشاد ص ۴۹۔ ۲؎ تیسیر ج ۳ ص ۳۷۔ ۳؎ ج ۱ ص ۱۳۱ ۴؎ ایضاً ص ۱۳۳

۵؎ ایضاً، نیز مکتوبات و کلمات طیبات (ص ۶۲) میں لکھتے ہیں: ہیں آنچہ از ملت متواتر یا مستفیض و مشہور باشد ...... انتہی اخبار است۔

غریب وضعیف، عقل حصر می کند اخبار لفظی را درین اقسام ۱؎

اور صحیح یہی ہے کہ یہ دونوں شاہ صاحب کے نزدیک دو جدا جدا اقسام ہیں۔ اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ انھوں نے دونوں کی تعریفات بھی جدا جدا کی ہیں۔

حجۃ میں شاہ صاحب نے مستفیض کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے۔

"وغیر المتواتر أعلی درجاته المستفیض وهو ما رواه ثلاثة من الصحابة فصاعداً ثم لم یزل یزید الرواة إلی الطبقة الخامسة" ۲؎

اور کلمات طیبات میں مستفیض اور مشہور کا ذکر اور ان کی تعریفات اس طرح کی ہیں۔

"بعض احادیث مستفیض اند کہ از حضرت پیغامبر صلی اللہ علیہ وسلم سہ کس از اصحاب آں را روایت کردہ است واز ہر صحابی طریقے مشتہر برآمدہ است و روز بروز متزاید شدہ، و ایں مرتبہ اعلیٰ مراتب حدیث مطلقاً۔ بعد ازاں حدیث مشہور کہ از حضرت پیغامبر صلی اللہ علیہ وسلم یک صحابی یا دو صحابی روایت کردہ، بانلازیں عزیز در طبقہ کبار تابعین یا صغار تابعین یا کبار تبع تابعین طرق متعددہ پیدا شدہ مانند حدیث إنما الأعمال بالنیات" ۳؎

شاہ صاحب کی اس عبارت سے حسب ذیل باتیں واضح ہوتی ہیں۔

۱۔ مستفیض اور مشہور دو جداگانہ اقسام ہیں۔

۲۔ مستفیض کا درجہ مشہور سے بلند ہے اسی لئے شاہ صاحب نے یہ الفاظ لکھے ہیں کہ "ایں مرتبہ اعلیٰ مراتب حدیث مطلقاً"

لیکن شاہ صاحب کی مراد اس سے یہ ہے کہ متواتر کے بعد مستفیض کا درجہ مطلقاً سب سے بلند ہے۔ چنانچہ یہ بات حجۃ کی مذکورہ عبارت سے بالکل صاف ہو جاتی ہے کہ "وغیر المتواتر أعلی درجاته المستفیض" ۴؎

شاہ صاحب نے مستفیض کا درجہ اس قدر بڑھایا ہے کہ اسے متواتر یا ملحق بالتواتر قرار دیا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں۔

۱؎ کلمات طیبات ص ۱۷۲۔ ۲؎ حجۃ ج ۱ ص ۱۳۱

۳؎ کلمات طیبات ص ۱۶۹، بخاری ج ۱ ص ۲ باب بدء الوحی۔ ۴؎ حجۃ ج ۱ ص ۱۳۱۔

"فکانت الأحادیث المستفیضۃ من ھذا الوجہ متواترا أو ملحقا بالتواتر" [۱]

معلوم ہو چکا ہے کہ احناف میں سے جصاص خبر مشہور کو متواتر کی ایک قسم مانتے ہیں اور دوسرے لوگ اسے درجہ میں متواتر سے کم گویا ملحق بالتواتر مانتے ہیں۔

گویا شاہ صاحب نے مستفیض کے لئے وہی صورت اختیار کی ہے جو صورت احناف نے علی اختلاف الاقوال مشہور کے لئے اختیار کی ہے۔

۳۔ حدیث مشہور میں باتفاق احناف جن کی دراصل یہ اصطلاح ہے، اس کا متواتر الفرع ہونا ضروری ہے، لہذا شاہ صاحب نے جو یہ کہا ہے کہ "بازاریں عزیز ۔۔۔ طرق متعددہ پیدا شد" اس سے تواتر ہی مراد ہے اور چونکہ مستفیض کے لئے بھی شاہ صاحب نے قریب قریب یہی الفاظ لکھے ہیں کہ "واز ہر صحابی طریقے منتجر برآمدہ است و روز بروز متزاید شدہ" اس لئے شاہ صاحب کی مراد یہاں بھی تواتر ہی ہے اور حجۃ کی اس مذکورہ عبارت "ثم لم یزل یزید الرواۃ الخ" سے بھی بظاہر یہی تواتر مراد ہے۔

گویا شاہ صاحب کے نزدیک مستفیض وہ ہوگی جسے کم از کم تین صحابہ نے روایت کیا ہو اور بعد میں وہ درجۂ تواتر کو پہنچ جائے اور مشہور وہ ہوگی جسے ایک یا دو صحابہ نے روایت کیا ہو اور بعد میں وہ درجۂ تواتر کو پہنچ جائے۔

جو حدیث کم از کم تین صحابہ سے مروی ہو اور پانچویں طبقہ سے قبل درجۂ تواتر کو پہنچ جائے وہ بلاشبہ مستفیض ہوگی اور ایسی حدیث خبر مشہور سے اس لئے برتر ہوگی کہ اگرچہ بعد کے طبقات میں دونوں حدِ تواتر کو پہنچ جانے کی وجہ سے برابر ہو گئیں لیکن طبقۂ صحابہ میں مستفیض کے رواۃ زیادہ ہوئے۔

لیکن جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے حدیث مستفیض کے لئے کسی بھی طبقہ میں تواتر کی حد کو پہنچنا ضروری نہیں غالباً یہی وجہ ہے کہ شاہ صاحب نے تفہیمات میں مستفیض باللفظ کی تعریف میں صرف اسی پر اکتفاء کیا ہے کہ

"أما المستفیض باللفظ فأعنی بہ الحدیث الذی یرویہ عنہ صلے اللہ علیہ وسلم ثلاثۃ من الصحابۃ أو أکثر" [۲]

---

[۱] تفہیمات ج ۱ ص ۲۱۰۔ [۲] ایضاً

اور بعد کے طبقات میں درجۂ تواتر تک پہنچ جانے کا ذکر نہیں کیا۔

عجالہ اور کلمات طیبات میں جہاں شاہ صاحب نے ایسے الفاظ لکھے ہیں جن سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ مستفیض کا درجۂ تواتر کو پہنچنا ضروری ہے وہیں یہ بھی لکھا ہے کہ یہ مستفیض متواتر کے بعد حدیث کی سب سے اعلیٰ قسم ہے اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تواتر کو پہنچنے کی قید کو وہ اس کے علو اور تفوق کے لئے ملحوظ رکھتے ہیں مطلقاً استفاضہ کے لئے نہیں۔ واللہ اعلم۔

اس موقع پر اس امر کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ مستفیض کے بارے میں شاہ صاحب نے عجالہ میں لکھا ہے کہ "ثم لم تزل یزید الرواۃ الی الطبقۃ الخامسۃ" اور مشہور کے بارے میں کلمات طیبات میں لکھا ہے "باز ازیں عزیز در طبقۂ کبار تابعین یا صغار تابعین طرق متعددہ پیدا شد"

بظاہر یہ دونوں باتیں ایک دوسرے سے مختلف معلوم ہوتی ہیں، لیکن درحقیقت یہ اختلاف صرف ظاہری ہے اور اس سے مستفیض اور مشہور کی حیثیتیں متاثر نہیں ہوتیں۔

کیونکہ کبار تبع تابعین تک چار طبقات ہو جاتے ہیں طبقۂ صحابہ، طبقۂ کبار تابعین، طبقۂ صغار تابعین اور طبقۂ کبار تبع تابعین، اس لئے دونوں مقامات پر شاہ صاحب کے یہاں جو فرق ملتا ہے وہ صرف اجمال و تفصیل کا فرق ہے، کوئی حقیقی فرق نہیں۔ انہی طبقات کو تین طبقات سے بھی تعبیر کر دیا جاتا ہے، طبقۂ صحابہ، طبقۂ تابعین اور طبقۂ تبع تابعین اور انہی کو قرون مشہود لہا بالخیر کہا جاتا ہے۔

خبرِ مشہور کا حکم

احناف کے نزدیک خبر مشہور سے علم طمانیت[1] حاصل ہوتا ہے اور یہ علم نظری ہوتا ہے۔[2] اور اس سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے۔[3]

---

[1] اصول بزدوی، ص ۱۵۲ - قاضی ابو زید، شیخین یعنی بزدوی و سرخسی اور عام متاخرین احناف یہی کہتے ہیں۔ البتہ جصاص کے نزدیک اس سے علم یقین حاصل ہوتا ہے اگرچہ وہ بھی استدلالی اور نظری ہوتا ہے کیونکہ جصاص کے نزدیک خبر مشہور خبر متواتر کی ایک قسم ہے اور عیسیٰ ابن ابان کے نزدیک متواتر کی قسم نہیں بلکہ اس کی قسیم ہے۔ خبر مشہور کا مفید علم طمانیت ہونا یہ ابن ابان کا مذہب ہے جسے عام احناف نے اختیار کیا ہے۔ کشف بزدوی ج ۲ ص
جصاص اور ابن ابان کے اس اختلاف کا احکام میں کوئی اثر مرتب نہیں ہوتا، البتہ اعتقاد میں یہ اثر مرتب ہوگا کہ جصاص کے نزدیک خبر مشہور کا منکر بھی، خبر متواتر کے منکر کی طرح کافر ہوگا اور ابن ابان کے نزدیک خبر مشہور کا منکر کافر نہ ہوگا۔ (البغام)

(باقی برصفحہ آئندہ)

تواتر جسے خبر مستفیض کہتے ہیں اس سے بھی، ان کے نزدیک، جو علم حاصل ہوتا ہے وہ [علم ظنی] ہوتا ہے اور وہ مستفیض کو متواتر، جو مفید علم ضروری ہوتی ہے، اور آحاد، جو مفید ظن ہوتی ہے، دونوں کے درمیان واسطہ مانتے ہیں۔ [1]

مستفیض اور مشہور سے کس درجہ کا علم حاصل ہوتا ہے، اس کا صریح ذکر شاہ صاحب کے یہاں نہیں ملا۔ لیکن ان کے کلام سے اس مسئلہ میں ان کی رائے کا استخراج چنداں دشوار نہیں۔

پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ شاہ صاحب مستفیض اور مشہور کو متواتر اور آحاد کی درمیانی [قسم] مانتے ہیں۔

یہ بھی معلوم ہو چکا کہ خبر متواتر سے، شاہ صاحب کے نزدیک بھی قطعی اور یقینی علم حاصل ہوتا ہے اور خبر واحد کے بارے میں آئندہ معلوم ہوگا کہ شاہ صاحب کے نزدیک اس سے [ظن] حاصل ہوتا ہے۔

لہذا یہ نتیجہ خود بخود نکل آتا ہے کہ مستفیض و مشہور سے جو علم حاصل ہوگا وہ نہ تو متواتر [کے] علم جیسا قطعی ہوگا اور نہ آحاد کے علم جیسا ظنی۔ بلکہ اس کا درجہ ان دونوں کے درمیان ہوگا [جس] سے علم طمانیت کہہ لیا جائے یا ظن قوی۔

---

(۱) ... علم طمانیت سے وہ ظن قوی مراد ہے جس سے دل کو ... سکون حاصل ہو جائے اور جو ... سے بالاتر اور یقین سے قریب تر لیکن اس سے کمتر ہو۔ (توضیح تلویح ج ۲ ص ۳، تحریر و تیسیر ج ۳ ص ۳۸)

خبر مشہور کی مثال میں احناف عام طور سے حسب ذیل احادیث کو پیش کرتے ہیں۔ حدیث الرجم، حدیث المسح علی الخفین، التتابع فی صیام کفارۃ الیمین، خبر تحریم المتعۃ بعد الاباحۃ، خبر تحریم نکاح المرأۃ علی عمتہا و علی خالتہا، خبر حرمۃ التفاضل فی الاشیاء الستۃ وما اشبہ ذلک۔ (اصول بزدوی ص ۱۵۲، اصول سرخسی ج ۱ ص ۲۹۲)

(۲) اصول سرخسی حوالہ سابقہ، تحریر ص ۳۱۱۔

(۳) اصول بزدوی و سرخسی حوالجات سابقہ ——— کتاب اللہ پر زیادتی بصورۃ بیان ہوتی ہے اور معنی نسخ اور خبر مشہور چونکہ معنی متواتر ہوتی ہے اس لئے اس سے صرف نسخ معنوی یعنی زیادۃ علی الکتاب جائز ہے، مطلقاً نسخ جائز نہیں (کشف منار ج ۱ ص ۹، کشف بزدوی ج ۳ ص ۶۸۸) اور اس سے کتاب کے عام کی تخصیص اور اس کے مطلق کی تقیید کی جا سکتی ہے۔ اصول التشریع الاسلامی ص ۳۰)

(۴) ... سے یعنی خبر مستفیض سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ نہ تو خبر متواتر سے حاصل شدہ علم کی طرح یقینی اور قطعی ہوتا ہے اور نہ خبر آحاد سے حاصل شدہ ظن کی طرح ضعیف۔ بلکہ اس سے ظن قوی حاصل ہوتا ہے۔

پھر مستفیض و مشہور سے جس درجہ کا علم حاصل ہوتا ہے، شاہ صاحب کے نزدیک اس کے دو مراتب ہوں گے۔ مستفیض سے حاصل شدہ علم کا مرتبہ، مشہور سے حاصل شدہ علم کے مقابلہ میں بلند ہوگا، کیونکہ جیسا کہ ذکر کیا جا چکا ہے، شاہ صاحب کے نزدیک مستفیض کا درجہ مشہور سے بلند ہے۔ مستفیض احادیث کی تعداد کیا ہے، شاہ صاحب نے اس کی کہیں صراحت نہیں فرمائی البتہ اتنا لکھا ہے کہ "ھذا القسم کثیر الوجود وعلیہ بناء رؤس الفقہ"[1] اور "وھی کثیرۃ موجودۃ فی کل باب من أبواب الفقہ والسیرۃ"[2]

خبرِ واحد کا افادۂ علم و ظن

خبرِ واحد[3] کے افادۂ علم میں مختلف اقوال ہیں۔

(۱) بعض کے نزدیک یہ مفید ظن ہوتی ہے[4]

(۲) بعض کے نزدیک یہ اپنی تمام صورتوں میں مفید علم (یقین) ہوتی ہے خواہ اس کے ساتھ کوئی قرینہ شامل ہو یا نہ ہو۔ اہل ظاہر یہی کہتے ہیں اور امام احمد بن حنبل سے بھی ایک روایت یہی ہے[5]

(۳) بعض کے نزدیک اگر اس کے ساتھ قرینہ شامل ہو تو مفید علم ہوتی ہے ورنہ نہیں نظام اور ان کے متبعین کا یہی مسلک ہے اور آمدی نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے[6]

(۴) بعض اصحاب حدیث کے نزدیک بلا قرینہ صرف بعض صورتوں میں مفید علم ہوتی ہے تمام صورتوں میں نہیں[7]۔ مثلاً حدیث مالک عن نافع عن ابن عمرؓ اور اس جیسی سند کی حدیث مفید علم ہوگی[8]

---

[1] حجۃ ج ۱ ص ۱۳۱۔ [2] تفہیمات ج ۲ ص ۲۰۹

[3] خبر اگر حد تواتر تک نہ پہنچے بلکہ اس سے کم ہو تو اسے خبر واحد کہتے ہیں (التلویح ص ۲۰ و آمدی ج ۱ ص ۱۹۰) اور خبر مشہور دراصل آحاد ہی کی اقسام ہیں (ارشاد ص ۴۹)۔ بعض حضرات کے بیان سے معلوم ہوتا ہے (خضری اصول الفقہ ص ۲۳۶) کہ احناف خبر مشہور کو آحاد اور متواتر کے درمیان ایک تیسری قسم مانتے ہیں لیکن احناف خبر مشہور کو آحاد الاصل کہتے ہیں تو یہ آحاد ہی کی ایک قسم ہوگی اگرچہ اپنی فرع کے اعتبار سے متواتر ہے۔

[4] آمدی حوالہ سابقہ [5] ایضاً ص ۱۹۰، ۱۹۱ و ارشاد ص ۴۸

[6] آمدی ج ۱ ص ۱۹۱ و ارشاد ص ۴۸ و ۴۹۔

[7] آمدی حوالہ سابقہ۔

[8] ارشاد ص ۴۸۔

باقی تمام لوگ یہ کہتے ہیں کہ یہ مفید علم نہیں ہوتی نہ قرینہ کے ساتھ اور نہ بلا قرینہ۔ [1]

امام بزدوی لکھتے ہیں کہ یہ علم یقینی کا افادہ نہیں کرتی بلکہ اس سے علم غالب رائے پیدا ہوتا ہے۔ [2]

شاہ صاحب ایک موقع پر تحریر فرماتے ہیں۔

وما كان أعلى في الطبقة الأولى فإنه يصل إلى حد التواتر وما دون ذلك يصل إلى الاستفاضة ثم إلى الصحة القطعية أعني القطع المأخوذ في علم الحديث المفيد للعمل والطبقة الثانية إلى الاستفاضة أو الصحة القطعية أو الظنية وهكذا ينزل الأمر [3]

یہاں شاہ صاحب کا اصل مقصود یہ بیان کرنا ہے کہ کتب حدیث کے طبقہ اولیٰ یعنی موطا، بخاری اور صحیح مسلم میں تین قسم کی احادیث ہیں، اعلیٰ، متوسط اور ادنیٰ، ان میں سے اعلیٰ درجہ کی احادیث تواتر کی حد تک اور متوسط درجہ کی احادیث استفاضہ کی حد تک پہنچی ہوئی ہیں اور ان سے ادنیٰ درجہ کی احادیث یعنی اخبار آحاد وہ بھی صحیح اور قطعی ہیں۔

اور کتب حدیث کے دوسرے طبقہ یعنی سنن ابی داؤد، جامع ترمذی، مجتبیٰ نسائی، رزین کی تجرید صحاح، ابن اثیر کی جامع الاصول اور مسند احمد میں بھی مختلف مراتب کی احادیث ہیں، ان میں اعلیٰ درجہ کی احادیث استفاضہ کی حد تک پہنچی ہوئی ہیں اور اس سے نیچے درجے کی احادیث یعنی اخبار آحاد ان میں سے بعض صحت قطعیہ تک پہنچتی ہیں اور بعض صحت ظنیہ تک اور اسی طرح ان کے درجات کم ہوتے جاتے ہیں۔

لیکن شاہ صاحب کے اس بیان سے ضمنی طور پر یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اخبار آحاد میں سے بعض مفید قطع و یقین ہوتی ہیں اور بعض مفید ظن۔

اس کی وضاحت کہ کون سی اخبار آحاد مفید قطع ہوتی ہیں، کون سی مفید ظن، شاہ صاحب کی ایک دوسری تحریر سے ہوتی ہے لکھتے ہیں۔

"ودر حکم حدیث مشہور است خبر واحد کہ قرائن آنرا بمرتبہ یقین رسانند و ایں قرائن مفہوم مخالف وموافق کتاب اللہ باشد یا حکم صریح عقل بر حسب مضمون سابق

---

[1] ... ج ۵ ص ۱۹۱۔ [2] اصول بزدوی ص ۱۵۲، ۱۹۳۔ [3] حجۃ ج ۱ ص ۱۳۳۔

یا قیاس بر اصول شتی وما نند آں[1]

معلوم ہوا کہ خبر واحد کے ساتھ جب تک قرائن شامل نہ ہوں وہ مفید ظن ہوتی ہے اور جب قرائن شامل ہو جائیں تو اس سے خبر مشہور کی طرح قطع و یقین کا افادہ ہوتا ہے۔

گویا اس مسئلہ میں شاہ صاحب علامہ آمدی اور ان کے ہم خیال حضرات کے ساتھ ہیں۔

یہاں اس امر کی وضاحت ضروری ہے کہ متواتر کے درجہ کا یقین تو خبر مشہور سے بھی حاصل نہیں ہوتا چہ جائیکہ خبر واحد خواہ اس کے ساتھ قرائن ہی کیوں نہ شامل ہوں۔ لہذا یہ بات یقینی ہے کہ خبر واحد سے، شمول قرائن کے بعد جس یقین کے حصول کے شاہ صاحب قائل ہیں یا جسے وہ واحد کی صحت قطعیہ سے تعبیر کرتے ہیں، اس سے ظن قوی ہی مراد ہے۔ اسی لئے انھوں نے صحت قطعیہ کی ان الفاظ میں تشریح کی ضرورت محسوس کی کہ اعنی القطع الماخوذ فی علم الحدیث المفید للعمل۔ اور اس سے ظن قوی ہی مراد ہوتا ہے۔

جس خبر واحد کے ساتھ قرائن شامل ہو جائیں اس کے بارے میں شاہ صاحب کا یہ فرمانا کہ وہ حدیث مشہور کے حکم میں ہے، یہ خود اس کا قرینہ ہے کہ یہاں یقین سے ظن قوی ہی مراد ہے، کیونکہ پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ خبر مشہور و مستفیض سے ظن قوی اور علم طمانیت حاصل ہوتا ہے۔

اخبار آحاد کی تعداد

اخبار آحاد میں سے صحیح، حسن اور وہ ضعیف احادیث جن میں قابل عمل ضعف ہو اور جن سے فی الجملہ استدلال کیا جا سکتا ہو ان کی تعداد کے بارے میں شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ ایسی احادیث تقریباً دس ہزار متون ہیں لیکن یہ تعداد اس وقت ہے جب تکرار اور تعدد طرق کا اعتبار نہ کیا جائے ورنہ ان کی تعداد ہزاروں ہزار سے بھی متجاوز ہے۔[2]

خبر واحد پر عمل کا حکم

قاسانی، روافض اور ابن داؤد کے نزدیک خبر واحد پر عمل واجب نہیں لیکن جمہور کے نزدیک اس پر عمل واجب ہے[3]

پھر جو لوگ خبر واحد پر وجوب عمل کے قائل ہیں، دلیل سمعی سے اس کے وجوب پر ان

[1] ازالہ ج ۲ ص ۳۱۳-۳۱۵۔ [2] قرہ ص ۳۱۴

[3] مختصر ابن حاجب ج ۲ ص ۵۸ و آمدی ج ۱ ص ۱۹۹ و ارشاد ص ۴۸۔ صاحب کشف بزدوی لکھتے ہیں کہ واجب نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ خبر واحد پر عمل جائز نہیں (کشف بزدوی ج ۲ ص ۶۹۰) [4] ارشاد ص ۴۸

قائل ہے، لیکن اس میں اختلاف ہے کہ دلیل عقلی سے بھی اس کا وجوب ہے یا نہیں۔ امام احمد بن حنبل، قفال، ابن سریج، ابوالحسین بصری اور ایک کثیر جماعت دلیل عقلی سے وجوب کی قائل ہے، باقی لوگ اس کے قائل نہیں۔[1]

ابوعبداللہ بصری کہتے ہیں کہ اگر خبر ایسی چیز پر دلالت کرے جو شبہ سے ساقط ہو جاتی ہے تو اس کا وجوب دلیل عقلی سے نہیں اور اگر ایسی چیز پر دلالت کرے جو شبہ سے ساقط نہیں ہوتی تو اس کا وجوب دلیل عقلی سے بھی ہے۔[2]

شاہ صاحب ایک موقع پر فرماتے ہیں کہ حدیث کی سب سے اعلیٰ قسم وہ ہے جو متواتر ہو، اس کے بعد وہ جو استفاضہ کے طور پر ثابت ہو۔

ان دو اقسام کو بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں۔

"أما ما هو أحسن سنداً وشهد به حفاظ الحديث ولم يكن قولاً متروكاً لم يذهب إليه أحد من الأمة. أما ما كان ضعيفاً أو موضوعاً أو منقطعاً أو مقلوباً في سنده أو متنه أو من رواية المجاهيل أو خالف ما أجمع عليه السلف طبقة بعد طبقة فلا سبيل إلى القول به"[3]

جب شاہ صاحب اخبار آحاد کی ان اقسام کے بارے میں جنھیں انھوں نے "اما ما کان ضعیفا" کہہ کے بیان کیا ہے، یہ فرماتے ہیں کہ وہ مقبول نہیں تو اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ان سے پہلے کی تمام اقسام شاہ صاحب کے نزدیک مقبول ہیں، اور ان میں صحیح یا حسن اخبار آحاد بھی ہیں کیونکہ "ما هو احسن" سے اخبار آحاد ہی مراد ہیں۔

البتہ یہ بات آئندہ واضح ہو گی کہ ان صحیح یا حسن اخبار آحاد کو شاہ صاحب کے نزدیک جواز اور وجوب میں سے قبولیت کا کونسا درجہ حاصل ہے۔

شاہ صاحب ایک موقع پر شارع علیہ السلام سے شریعت کی تلقی کی دو قسمیں، تلقی ظاہر اور تلقی دلالت، بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ تلقی ظاہر کی دو قسمیں ہیں۔ نقل متواتر خواہ وہ متواتر اللفظ ہو یا متواتر بالمعنی۔ اور نقل غیر متواتر۔

---

[1] ... مختصر ابن حاجب ج ۲ ص ۵۷ و آمدی ج ۱ ص ۱۹۹ — [3] حجۃ ج ۱ ص ۱۳۳

پھر نقل غیر متواتر کی شاہ صاحب نے تین قسمیں بیان کی ہیں جو اعلیٰ سے ادنیٰ کی طرف [illegible] کرتے ہوئے بالترتیب حسب ذیل ہیں۔

(۱) المستفیض۔ (۲) ثم الخبر المقتضی لِسَبَب الصحة أو الحسن على ألسنة حفاظ المحدثين وكبرائهم (۳) ثم أخبار فيها كلام، قبلها بعض ولم يقبلها الآخرون۔

ان میں سے سب آخری قسم کے بارے میں شاہ صاحب لکھتے ہیں

"فما اعتضد منها بالشواهد أو قول أكثر أهل العلم أو العقل الصريح وجب اتباعه [1]

ظاہر ہے کہ اس موقع پر "ثم الخبر المقتضی لسبب الصحة او الحسن" سے خبر واحد ہی مراد [illegible] اور ایسی اخبار آحاد جنہیں بعض نے قبول کیا ہو بعض نے رد، شواہد یا اکثر اہل علم کے قول یا عقل [illegible] سے ان کی تائید و تقویت ہو جانے کے بعد جب وہ بھی شاہ صاحب کے نزدیک واجب الاتباع [illegible] ہیں تو ظاہر ہے کہ وہ اخبار آحاد جن کی صحت یا حسن کی حفاظ اور کبرائے محدثین نے شہادت د[illegible] وہ بدرجۂ اولیٰ واجب الاتباع ہوں گی۔

ایک موقع پر مستفیض باللفظ اور بالمعنی کا ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں۔

"ثم بعد ذلك أحاديث تروى بنقل العدول صحاح أو حسان قد شهد لها أهل هذا الشأن بالصدق وإن لم يعرفها العامة، فعليك بتتبعها والاقتداء بها [2]

ظاہر ہے کہ یہاں اخبار آحاد ہی مراد ہیں اور ان کے تتبع اور ان کی اقتدا کو شاہ صاحب ضروری قرار دے رہے ہیں۔

خلاصہ یہ ہوا کہ شاہ صاحب کے نزدیک جمہور کی طرح خبر واحد مقبول ہے اور اس پر عمل واجب [illegible] ایک موقع پر شاہ صاحب نے شریعت کی دو قسمیں بیان کی ہیں ظاہر اور شاذ۔ اور نصوص [illegible] مستفیض اخبار اور ان صحیح یا حسن اخبار آحاد سے جو حدیث کی مشہور کتب میں موجود ہوں، جو [illegible] ثابت ہوا سے ظاہر شریعت قرار دیا ہے اور جو شخص ظاہر شریعت کی مخالفت کرے اس با[illegible]

---

[1] حجۃ ج ۱ ص ۱۳۱ و ۱۳۲ [2] تفہیمات ج ۱ ص ۳۱۰۔

"ومن خالف ذلک کان مردودا علیہ"[١]

البتہ شاہ صاحب کے نزدیک اس شخص کا حکم جو قرآنی نصوص یا مستفیض اخبار کی مخالفت کرے اس سے مختلف ہے جو اخبار آحاد کی مخالفت کرے۔ چنانچہ لکھتے ہیں۔

"فإن کان مخالفا للقرآن العظیم والمشہور من الحدیث أو الإجماع أو القیاس الجلی لم یکن معذورا قط وإن کان مخالفا لما دون ذلک شرعا کان معذورا حتی یبلغ الحدیث ویرتفع الحجاب، ثم لا عذر لمقلدہ من بعدہ إذا وضح الأمر ولیس لمقلدہ أن یقول لا أعمل بالحدیث وإنما أعمل بقول إمامی وإن صح الدلیل بخلاف ذلک"[٢]

افعالِ نبویؐ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال کی مختلف اقسام ہیں اور ہر قسم کے احکام جدا جدا ہیں۔

١۔ وہ جبلی افعال جو بمقتضائے طبیعت صادر ہوں اور جو عبادات سے متعلق نہ ہوں، مثلاً قیام قعود وغیرہ ان کی اباحت پر سب کا اتفاق ہے آپ کے لئے بھی اور آپ کی امت کے لئے بھی۔ شوکانی لکھتے ہیں کہ بعض کے نزدیک یہ مندوب ہیں۔[٣]

٢۔ وہ افعال جن کے بارے میں کسی دلیل سے یہ معلوم ہو کہ وہ صرف آپ کے ساتھ مخصوص ہیں مثلاً چار سے زیادہ ازواج مطہرات اور صوم وصال وغیرہ ان میں بالاتفاق امت آپ کے ساتھ شریک نہیں۔[٤]

شوکانی لکھتے ہیں کہ امام الحرمین ان میں توقف کے قائل ہیں اور ابو شامہ مقدسی کہتے ہیں کہ جو افعال آپ کے لئے مباح تھے مثلاً چار سے زیادہ ازواج، ان میں امت کے لئے آپ کی اقتدا جائز نہیں اور جو افعال آپ پر واجب تھے مثلاً ضحی اور وتر کی نماز یا جو آپ کے لئے حرام تھے مثلاً بدبودار چیزوں کا کھانا، ان میں اقتدا جائز ہے۔[٥]

---

١ التفہیمات ج ١ ص ١٥٥۔ ٤ آمدی ج ١ ص ١٨٩، تحریر ص ٣٥٣، مسلم وفواتح ج ٢ ص ١٨٠۔

٢ ارشاد ص ٣٥۔ ٤ آمدی ج ١ ص ١٨٩، تحریر ص ٣٥٣، مسلم وفواتح ج ٢ ص ١٨٠۔

٥ ارشاد ص ٣٥۔

۳ ـ ایسے افعال جو نہ جبلی ہوں اور نہ آپ کے ساتھ مخصوص ہوں، اگر وہ کسی مجمل کا بیان ہیں مثلاً "صلوا کما رأیتمونی اصلی" تو ان کے بارے میں اتفاق ہے کہ وہ ہمارے حق میں دلیل ہیں اور وجوب ندب وغیرہ کے اعتبار سے ان کا وہی حکم ہوگا جو اس مجمل کا ہے [1]

۴ ـ ایسے افعال جو جبلی بھی نہیں، آپ کے ساتھ مخصوص بھی نہیں اور کسی مجمل کا بیان بھی نہیں ان کے متعلق اگر یہ معلوم ہو کہ یہ آپ کے حق میں واجب یا مندوب یا مباح تھے۔ تو ان کے بارے میں حسب ذیل اقوال ہیں۔

(الف) ان میں امت بھی آپ ہی کی طرح ہوگی۔ بیشتر ائمہ، فقہاء، متکلمین اور جمہور اسی کے قائل ہیں [2]۔ اور امت کے آپ کی طرح ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ وجوب، ندب اور اباحت کے اعتبار سے جیسے آپ کے لئے تھے ویسے ہی آپ کی امت کے لئے ہوں گے [3]

(ب) ان میں صرف عبادات میں امت آپ کی طرح ہوگی [4]

(ج) جب تک کوئی دلیل عموم نہ ہو یہ امت کے لئے شرع نہ بنیں گے بلکہ آپ کے ساتھ مخصوص ہوں گے۔ کرخی اور اشاعرہ اسی کے قائل ہیں [5]

(د) ان میں توقف کیا جائے گا [6]

اور اگر یہ نہ معلوم ہو کہ یہ افعال آپ کے حق میں واجب یا مندوب یا مباح تھے اور ان میں قربت کا قصد ظاہر ہو تو ان کے بارے میں حسب ذیل اقوال ہیں۔

۱ ـ وہ وجوب کے لئے ہوں گے۔ آپ کے حق میں بھی اور امت کے حق میں بھی۔ حنابلہ، معتزلہ کی ایک جماعت، ابن سریج، ابو سعید اصطخری، ابن خیران، ابن ابی ہریرہ، اسی کے قائل ہیں [7]

۲ ـ وہ ندب کے لئے ہوں گے۔ یہ قول امام شافعیؒ سے منقول ہے۔ امام الحرمین نے بھی اسی اختیار کیا ہے [8]

---

[1] آمدی ج ۱ ص ۸۹، تحریر ص ۳۵۳، مسلم و فواتح ج ۲ ص ۱۸۰، ارشاد ص ۳۶

[2] آمدی ج ۱ ص ۹۶، تحریر ص ۳۵۲، مسلم و فواتح ج ۲ ص ۱۸۰، ارشاد ص ۳۶

[3] التقریر والتحبیر ج ۲ ص ۳۰۳۔

[4]، [5] آمدی، تحریر، مسلم و فواتح، ارشاد حوالہ جات سابقہ۔ [6] ارشاد حوالہ سابقہ

[7] آمدی ج ۱ ص ۸۹-۹۰، ارشاد ص ۳۶۔ [8] آمدی ج ۱ ص ۹۰، ارشاد ص ۳۷۔

۳ — وہ اباحت کے لئے ہوں گے۔ یہ امام مالکؒ کا مذہب ہے [1]

۴ — ان میں توقف کیا جائے گا۔ صیرفی اور غزالی وغیرہ اکثر اصحاب شافعی، اکثر معتزلہ اور اکثر متکلمین سے منقول ہے [2]

لیکن اگر ان میں قربت کا قصد ظاہر ہو تو ان کے بارے میں حسب ذیل اقوال ہیں۔

۱ — وہ ہم پر واجب ہیں۔ امام شافعیؒ اور اکثر متاخرین شوافع اسی کے قائل ہیں اور بقول قرافی ائمہ مالکیہ کی کتب اصول میں بھی یہی منقول ہے اور قاضی ابوبکر نے اسے اکثر اہل عراق سے نقل کیا ہے [3]

۲ — وہ ہمارے لئے مندوب ہیں۔ بقول زرکشی یہ اکثر حنفیہ کا قول ہے۔ بقول رویانی اکثریت کا مذہب یہی ہے۔ صیرفی اور قفال کبیر بھی اسی کے قائل ہیں [4]

۳ — وہ ہمارے لئے مباح ہیں۔ دبوسی نے اسے ابوبکر رازی سے نقل کیا ہے اور کہا ہے کہ یہی صحیح ہے۔ جوینی نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے اور حنابلہ کا مذہب بھی یہی ہے [5]

۴ — ان میں توقف کیا جائے گا۔ ابن سمعانی نے اسے اکثر اشاعرہ سے نقل کیا ہے۔ زرکشی کہتے ہیں کہ ہمارے جمہور اصحاب اسی کے قائل ہیں اور ابن فورک کہتے ہیں کہ یہی صحیح ہے۔ قاضی ابوطیب نے بھی اسی کی تصحیح کی ہے [6]

افعال نبوی کے سلسلہ میں شاہ صاحب کے یہاں یہ تفصیل نہیں ملتی۔ البتہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ان افعال میں جو آپ نے بطور عبادت کئے ہوں اور جو بطور عادت کئے ہوں فرق کرتے ہیں اور دونوں کے احکام جدا جدا قرار دیتے ہیں۔

شاہ صاحب نے حجۃ کے "باب بیان اقسام علوم النبی صلی اللہ علیہ وسلم" [7] میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی

---

[1] آمدی ج ۱ ص ۹۰، ارشاد ص ۳۷۔ [2] آمدی حوالہ سابق، ارشاد ص ۳۷،

[3] ارشاد ص ۳۸۔ [4] و [5] ایضاً

[6] ارشاد ص ۳۸، ابوالحسین بصری کہتے ہیں: اعلم أنا إذا علمنا أن النبي صلى الله عليه وسلم فعل فعلاً على وجه الوجوب فقد تُعُبِّدنا أن نفعله على وجه الوجوب، وإن علمنا أنه تنفل به كنا متعبدين بالتنفل به، وإن علمنا أنه فعله على وجه الإباحة كنا متعبدين باعتقاد إباحته وجاز لنا أن لا نفعله. (المعتمد ج ۱ ص ۳۸۳) [7] حجۃ ج ۱ ص ۱۲۸، ۱۲۹۔

مروی علوم کی دو قسمیں بیان کی ہیں۔ ایک وہ جو تبلیغ رسالت سے متعلق ہیں۔ دوسرے وہ جو تبلیغ رسالت سے متعلق نہیں۔

جو علوم کہ تبلیغ رسالت سے متعلق ہوں، وہ شاہ صاحب کے نزدیک "ما آتکم الرسول فخذوہ وما نھٰکم عنہ فانتھوا" کے تحت آتے ہیں۔

یعنی خواہ وہ اقوال ہوں یا افعال، ان میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع کی جائے گی اور ظاہر ہے کہ امت کے حق میں وجوب وندب وتحریم وکراہت وغیرہ کے اعتبار سے، ایسے تمام اقوال وافعال کے مختلف مراتب ہوں گے۔

اور جو علوم تبلیغ رسالت سے متعلق نہ ہوں، وہ شاہ صاحب کے نزدیک حسب ذیل احادیث کے تحت آتے ہیں۔

۱۔ "إنما أنا بشر إذا أمرتکم بشیٔ من دینکم فخذوا بہ وإذا أمرتکم بشیٔ من رأی فإنما أنا بشر" لے

۲۔ تابیر نخل کے واقعہ میں آپ کا ارشاد "فإنی إنما ظننت ظنا ولا تواخذونی بالظن ولکن إذا حدثتکم عن اللہ شیئا فخذوا بہ فإنی لن أکذب علی اللہ" ٢ه

اس دوسری قسم کے علوم میں سے شاہ صاحب نے جو جو امور شمار کرائے ہیں ان میں سے ایک یہ بھی ہے: "منہ ما فعلہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی سبیل العادۃ دون العبادۃ وبحسب الاتفاق دون القصد۔"

معلوم ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو افعال عادت اور اتفاق کے طور پر کیے ہوں، شاہ صاحب کے نزدیک ان میں آپ کی اتباع ضروری نہیں۔

ایک موقع پر شاہ صاحب تحریر فرماتے ہیں۔

"باستقرائے تمام معلوم شد کہ فاروق اعظم تفاوتے در تفریق بیان احادیث کہ بہ تبلیغ شرائع وتکمیل افراد بشر تعلق دارد از غیر آں مصروف می ساخت، لہذا احادیث شمائل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم واحادیث سنن زوائد در لباس وعادات کمتر روایت می کرد بدو وجہ، یکے آنکہ اینہا از علوم تکلیفی

لہ مسلم ج ۲ ص ۲۶۴، کتاب الفضائل۔ ٢ه ایضاً۔

... مذہبیت وتحمل کہ شغل توم بایں احادیث از شغل بشرائع مانع آید، و دیگر آنکہ جمعے کہ بشرف
صحبت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم رسیدہ بودند در زمان فاروق اعظمؓ بسیار بودند، احتیاج بتعلیم
ایں اخبار واقع ... ۱؎

اسی موقع پر شاہ صاحب نے، دارمی کے حوالے سے ایک روایت نقل کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے
جب انصار کی ایک جماعت کو کوفہ روانہ کیا تو انھیں تقلیل روایت حدیث کی وصیت کی۔ دارمی کہتے ہیں کہ
حضرت عمرؓ کی یہ وصیت احادیث سنن و فرائض سے متعلق نہیں بلکہ احادیث ایام سے متعلق ہے
اور خود شاہ صاحب اس کی توجیہ ان الفاظ میں کرتے ہیں کہ

"والأوجه عندی أن معناه الحديث عن الشمائل والعادات مما لا يتعلق به حکم
شرعی أو معناه الحديث على سبيل الظن فيما لم يتثبت فيه ولم يجتهد في لفظه
عند التحمل والأداء" ۲؎

مذکورہ مواقع میں اس کی صراحت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جو افعال شمائل و
عادات کے قبیل سے ہیں، شاہ صاحب کے نزدیک ان سے کوئی حکم شرعی متعلق نہیں ہوتا۔
شاہ صاحب کے نزدیک احکام شرعیہ کی پانچ قسمیں ہیں۔ وجوب، ندب، اباحت،
تحریم اور کراہت۔ ۳؎

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال عادیہ سے تحریم اور کراہت کے تعلق کا تو سوال ہی
پیدا نہیں ہوتا، البتہ وجوب اور ندب متعلق ہو سکتے ہیں، لیکن جب شاہ صاحب نے یہ کہہ دیا کہ
ان سے کوئی حکم شرعی متعلق نہیں ہوتا، تو غور طلب بات یہ ہے کہ کیا شاہ صاحب کے نزدیک ایسے
افعال سے ندب اور اباحت بھی متعلق نہیں ہوتے، یعنی کیا ایسے افعال دوسروں کے حق میں نہ مندوب
ہوں گے، نہ مباح؟

ظاہر ہے کہ اس موقع پر حکم شرعی سے، شاہ صاحب کی مراد اباحت قطعاً نہیں۔ کیونکہ
ان کی اباحت متفق علیہ مسئلہ ہے اور وجوب یقیناً مراد ہے۔ کیونکہ ان کا عدم وجوب بھی متفق علیہ ہے؟
البتہ ندب کے بارے میں کوئی بات حتمی طور پر نہیں کہی جا سکتی۔

۱؎ ازالۃ الخفاء ج ۲ ص ۱۴۱۔ ۳؎ حجۃ ج ۱ ص ۹۳۔

شاہ صاحب ایک جگہ لکھتے ہیں۔

«انما اتیانہ علیہ السلام الی مسجد قباء کل سبت، فانما کان لملاقاۃ الانصار الذین کانوا یسکنون فیہا الا انہم کانوا بعیدین عنہ صلے اللہ علیہ وسلم، ما یصلون کل یوم الیہ و[illegible] علیہ السلام فی المسجد لتحصیل لقاء کل واحد واحد منہم، واتباع ابن عمر رضی اللہ عنہ فی ذلک لہ علیہ السلام، لما شاع من الاتباع فی السنن الزوائد» [1]

اس تصریح کے بعد کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ہر ہفتہ مسجد قبا تشریف لے جانا بطور عادت تھا اور حضرت ابن عمرؓ بھی عادت میں آپؐ کی اتباع کیا کرتے تھے، اور اس اعتراف کے بعد کہ سنن زوائد کا اتباع صحابہ میں عام تھا۔ تو ممکن ہی نہیں کہ شاہ صاحب ان میں اتباع کی اباحت کے بھی قائل نہ ہوں۔

البتہ ندب کے بھی قائل ہیں یا نہیں، اس کی صراحت نظر سے نہیں گذری۔

فلاصہ یہ ہوا کہ شاہ صاحب کے نزدیک

۱۔ جو افعال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور عبادت کئے ہوں ان میں آپؐ کی اتباع [illegible]

۲۔ جو افعال بطور عادت کئے ہوں ان میں آپ کی اتباع واجب نہیں۔

۳۔ افعال عادیہ کی اتباع مباح ضرور ہے، لیکن مندوب بھی ہے یا نہیں، یہ واضح نہیں ہوتا البتہ ان کے شغل بشرائع مارغ آید سے رجحان یہی نظر آتا ہے کہ مندوب نہیں۔ واللہ اعلم۔

تقریر نبوی [2] رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے، یا آپؐ کے زمانے میں کسی نے کوئی فعل کیا اور آپؐ نے علم میں آنے اور انکار پر قدرت ہونے کے باوجود اس پر انکار نہ فرمایا بلکہ سکوت اختیار کیا تو اس کی مختلف صورتیں ہیں اور ہر صورت کے مختلف احکام ہیں۔

---

[1] شرح تراجم ص ۱۰۹۔

[2] رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے یا آپ کے زمانہ میں کسی نے کوئی بات کہی اور آپ نے علم میں آنے اور انکار پر قدرت ہونے کے باوجود اس پر انکار نہ فرمایا بلکہ سکوت اختیار کیا تو یہ بھی تقریر ہوگی اور اس کی صورتیں اور اس کے احکام بھی یہی ہوں گے (ارشاد ص ۴۱) کوئی صحابی اگر یہ کہے کہ نفعل کذا یا کانوا یفعلون کذا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عصر کی طرف اس کی اضافت کرے تو اگر وہ ایسی بات ہے کہ اس جیسی بات آپ پر مخفی نہیں رہ سکتی تو یہ بھی تقریر کے تحت مندرج ہے اور اگر وہ بات ایسی ہو کہ اس جیسی بات آپ پر مخفی رہ سکتی ہے تو وہ تقریر کے تحت مندرج نہیں۔ (ایضاً) (باقی بر صفحہ آئندہ)

۱۔ اگر تقریر کسی کافر کے فعل پر ہے تو یہ اس فعل کے جواز کی دلیل نہیں۔ [۱]

۲۔ اگر تقریر کسی غیر کافر کے فعل پر ہو اور پہلے سے اس کی تحریم معلوم نہیں تو یہ تقریر مطلقاً اس فعل کے جواز کی دلیل ہے [۲]۔ اس کے حق میں بھی اور دوسروں کے حق میں بھی [۳]۔ جمہور کا یہی مسلک ہے [۴]۔ بشرطیکہ یہ تقریر کسی عموم سابق کی مخصص نہ ہو [۵]۔

۳۔ اور اگر یہ تقریر کسی عموم سابق کی مخصص ہے تو صرف اسی کے حق میں جواز کو بتائے گی جس کے فعل پر تقریر ہوئی ہے [۶]۔

۴۔ اگر تقریر کسی غیر کافر کے فعل پر ہے اور پہلے سے اس فعل کی تحریم معلوم ہے تو یہ تقریر اس تحریم کی ناسخ یا مخصص ہوگی [۷]

۵۔ اگر تقریر کے ساتھ ساتھ آپ نے اس فعل پر خوشنودی کا اظہار بھی فرمایا تو یہ بدرجۂ اولیٰ اس فعل کے جواز کی دلیل ہے [۸]

تقریر نبوی کے بارے میں شاہ صاحب کی تحریروں میں اتنی تفصیلات تو نظر سے نہیں گذریں لیکن اجمالی طور پر کافر اور مسلم دونوں کے افعال پر تقریر کا حکم ان کی تحریروں میں ملتا ہے۔

چنانچہ شرح تراجم میں "باب سجود المسلمین مع المشرکین" میں لکھتے ہیں:۔

[۱] [illegible] شب [۲] انکار پر قدرت کی شرائط اصولیین عام ذکر کرتے ہیں اور فقہا کی ایک جماعت یہ شرط [illegible] نہیں کرتی۔ یہ فقہا کہتے ہیں کہ آپ کے خصائص میں سے یہ ہے کہ اپنے نفس پر خوف کی وجہ سے منکر کی تغیر کا وجوب [illegible] ساقط نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "واللہ یعصمک من الناس" (ارشاد ص ۴۱)

[۳] [illegible] [۴] تقریر ص ۲۵۰، ارشاد ص ۴۱۔ [۵] مسلم مع فواتح ج ۲ ص ۳۰، ارشاد ص ۴۱۔

[۶] فواتح حوالہ سابقہ۔ [۷] ارشاد حوالہ سابقہ۔

علامہ شوکانی ابن قشیری کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ تقریر سے اگر انتفاء حرج معلوم ہوا ہو تو جس کے قول یا فعل پر آپ نے سکوت فرمایا ہے صرف اسی کے ساتھ انتفاء حرج مخصوص ہوگا یا تمام مکلفین کو عام ہوگا۔ اس میں اختلاف ہے۔ قاضی ابوبکر نے پہلی صورت کو اختیار کیا ہے اور جوینی نے دوسری صورت کو اور مازری نے اسی قول کو جوینی سے نقل کیا ہے۔ [۸] و [۹] ایضاً

[۱۰] تقریر و ارشاد حوالہ جات سابقہ۔

[۱۱] ناسخ احناف کے نزدیک اور مخصص شوافع کے نزدیک۔ (التقریر والتحبیر ج ۲ ص ۳۰۰)۔

[۱۲] تقریر، مسلم مع فواتح و ارشاد حوالہ جات سابقہ۔

وقولہ "وسجد معہ المسلمون والمشرکون والجن والانس" استدل المؤلف علی عدم اشتراط الوضوء لسجدۃ التلاوۃ بسجود المشرکین معہ وھم علی غیر وضوء وعدم نھیہ علیہ السلام ایاھم عن ذلک لا یخلو عن اشکال لجواز ان یکون الوضوء شرطاً للسجدۃ لکنہ علیہ السلام لم ینھھم عن ذلک لکونھم متعنتین غیر مطیعین فلو امرھم بالوضوء لما ائتمروا بہ فلھذا لا یثبت جواز السجود بغیر الوضوء" [1]

اس مسئلہ میں شاہ صاحب نے امام بخاریؒ کے استدلال پر جو اشکال وارد کیا ہے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ کفار کے فعل پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر اس کے جواز کی دلیل نہیں۔

ایک موقع پر اس مسئلہ میں کہ فرض روزہ میں نیت رات کے کس حصے میں کرنی چاہئے شاہ صاحب لکھتے ہیں۔

"عادت مستمرہ مردم است نوم عند اول جزء شب وقیام آخر شب ودر اشتراط ایں چیزہا حرج عظیم است واز صاحب شرع نصے باں بکاہر نشد باوجود شدت حاجت ومعلوم بودن کثرت وقوع آں پس ایں تقریر است از شارع برآں عادت مستمرہ" [2]

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مسلمانوں کے فعل پر تقریر شاہ صاحب کے نزدیک اس کے جواز کی دلیل ہے۔

ارادۂ نبویؐ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی فعل کا ارادہ کیا لیکن اسے انجام نہ دیا، تو امام شافعیؒ اور ان کے متبعین کے نزدیک اس فعل کو عمل میں لانا مستحب ہے۔ یہ حضرات کہتے ہیں کہ ارادۂ نبویؐ بھی سنت کی ایک قسم ہے، اور تقدیم و تاخیر کے اعتبار سے پہلے قول کا درجہ ہوگا، پھر فعل کا، پھر تقریر کا اور اس کے بعد ارادہ کا۔ [3]

لیکن علامہ شوکانی لکھتے ہیں کہ صحیح یہ ہے کہ ارادہ سنت کی قسم نہیں اور بعض اوقات ارادہ کا مقصد محض زجر بھی ہو سکتا ہے، جیسے حضورؐ کا ارشاد "لقد ھممت ان اخالف الی قوم لا یشھدون الصلوٰۃ فاحرق علیھم بیوتھم" [4]

---

[1] ص ۱۰۱۔ — [2] مصفیٰ ج ۱ ص ۲۳۳-۲۳۴۔

[3] ارشاد ص ۴۱ — [4] ایضاً۔

شاہ صاحب احراق بیوت والی حدیث ہی کے تحت مصفّی میں لکھتے ہیں۔

"چوں ایں حدیث بظاہر خود دلالت بر فرضیت جماعت دارد علماء در توجیہ آں اختلاف کردہ اند۔ ومی تواں گفت کہ کلمہ "لقد ھممت الخ" دلالت بر تحریم ترک جماعت می کند۔ زیرا کہ آدمی قصد چیزہا می کند بجہت مصلحت، بعد ازاں معارضے ظاہر می شود، آں مصلحت را برہم می زند[1]

شاہ صاحب کی اس تحریر سے اتنی بات تو واضح ہو گئی کہ جانب نفی میں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارادہ، دلیلِ تحریم نہیں۔ لیکن جانب اثبات میں، آپ کا ارادہ، اس فعل کے استحباب کی دلیل بھی ہوگا یا نہیں۔ اس کی یہاں صراحت نہیں اور کسی دوسری جگہ بھی اس کی صراحت نظر سے نہیں گذری۔

راوی کے شرائط راوی کے لئے بالاتفاق چار شرائط ہیں: (۱) عقل۔ (۲) ضبط۔ (۳) اسلام اور (۴) عدالت[2]۔ ان میں سے عقل، اسلام اور عدالت، بوقتِ تحمل شرط نہیں، بوقتِ ادا شرط ہیں[3]، اور ضبط بوقتِ ادا بھی ضروری ہے اور بوقتِ تحمل بھی[4]

۱۔ عقل: عقل کی دو قسمیں ہیں، قاصر جو نابالغ اور معتوہ میں ہوتی ہے، اور کامل جو بالغ میں ہوتی ہے[5]

تحمل روایت کے لئے نابالغ میں عقل قاصر ضروری ہے۔ بعض حضرات کے نزدیک نابالغ کو کم از کم چار یا پانچ یا سات یا پندرہ سال کا ہونا چاہئے۔ لیکن صحیح یہ ہے کہ اس میں عمر کی کوئی قید نہیں[6]۔ جب بھی اس میں تمیز کی قوت پیدا ہو جائے وہ تحمل روایت کا اہل ہوگا[7]

۱؎ مصفّی ج ۱ ص ۱۷۸۔
۲؎ تمام ارباب اصول کی عام کتب اصول میں یہ چاروں شرائط مذکور ہیں۔
۳؎ مسلم و فواتح ج ۲ ص ۱۳۸، ۱۴۳۔
۴؎ اصول التشریع الاسلامی ص ۳۴۵، ۳۴۶۔
۵؎ اصول بزدوی ص ۲۹۵۔
۶؎ تحریر ص ۲۰۷، مسلم و فواتح ج ۲ ص ۱۳۸
۷؎ اصول التشریع الاسلامی ص ۳۴۵ تحمل روایت کے وقت متعدد صحابہ نابالغ تھے۔ مثال کے طور پر اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ وفاتِ نبوی کے وقت مندرجہ ذیل صحابہؓ کی عمریں حسب ذیل تھیں:۔

۱۔ ابن عباسؓ ــ ۱۰، ۱۳، ۱۵ سال علی اختلاف الاقوال

۲۔ ابن زبیرؓ ــ ۱۰ سال

(باقی حاشیہ برصفحہ آئندہ)

البتہ ادائے روایت کے لئے عقل کامل ضروری ہے[1]۔ اور چونکہ بلوغ سے عقل کا کمال اور اعتدال شروع ہو جاتا ہے، اسی لئے بلوغ کو عقل کے قائم مقام شمار کیا جاتا ہے[2]۔ اسی لئے بعض حضرات اس شرط میں عقل کی بجائے بلوغ یا تکلیف کے الفاظ لکھتے ہیں[3]۔

شاہ صاحب "شرح تراجم ابواب بخاری" میں "باب متی یصح سماع الصبی" کے تحت لکھتے ہیں:

"لا اختلاف فی أن أداء الحدیث وتبلیغه لا یصح إلا من العاقل البالغ، أما تحمله فیجوز من الصبی بعد أن یناهز الاحتلام وإذا عقل فمیز بین الخیر والشر"[4]

اس سے حسب ذیل باتیں معلوم ہوتی ہیں۔

(الف) ادائے روایت کے لئے بلوغ اور عقل کامل ضروری ہے۔

(ب) تحمل روایت نابالغ سے بھی درست ہے۔

(ج) تحمل روایت کے لئے نابالغ میں بھی عقل قاصر یعنی اتنی عقل ہونی چاہئے کہ وہ خیر و شر میں تمیز کر سکے۔

(د) جس طرح بلوغ عقل کامل کا قائم مقام ہے، اسی طرح شاہ صاحب نے قریب البلوغ ہونے کو عقل قاصر کے قائم مقام قرار دیا ہے۔ گویا ان کے نزدیک بھی نابالغ کے تحمل روایت کی صحت کے لئے سنین کے اعتبار سے عمر کا تعین ضروری نہیں۔

۳۔ ضبط۔ ضبط کے سلسلہ میں یہ ضروری ہے کہ اپنے مسموع کو اس کا ذکر اس کے سہو پر راجح ہو[5]۔

(بقیہ حاشیہ از صفحہ گذشتہ)

۳۔ نعمان بن بشیرؓ — ۸، ۱۰ سال یا زیادہ سے زیادہ ابن زبیر سے چھ ماہ زائد۔

(حاشیہ صفحہ ہٰذا) ۴۔ انس بن مالکؓ — ۱۰ سال۔ (فواتح ج ۲ ص ۱۳۸ - ۱۳۹)

[1] اصول بزدوی ص ۱۹۵۔ [2] ایضاً۔ [3] ایضاً۔ خلاً ابن حاجب نے بلوغ لکھا ہے اور آمدی نے عقل (مختصر ابن حاجب ج ۲ ص ۶۱۔ آمدی ج ۱ ص ۱۰۸۔ [4] ص ۱۳

[5] آمدی ج ۱ ص ۱۷۱، مختصر ج ۲ ص ۶۳، مسلم ج ۲ ص ۱۳۲۔ امام بزدوی نے ضبط کی حسب ذیل تفسیر کی ہے: سماع الکلام کما یحق سماعه ثم فهمه بمعناه الذی أرید به ثم حفظه ببذل المجهود ثم الثبات علیه بمحافظة حدوده ومراقبته بمذاکرته علی إساءة الظن بنفسه إلی حین أدائه (اصول بزدوی ص ۱۹۵) حاجین لکھتے ہیں راوی نے دوسرے تک روایت کو پہنچا دیا یا کتابوں کی تابع ہو گئی تو راوی کا ذمہ ان کے نزدیک فارغ ہو گیا (ازالہ [illegible]

شاہ صاحب نے مختلف ادوار کے لحاظ سے ضبط حدیث کے مختلف طریقے تحریر فرمائے ہیں۔ لکھتے ہیں کہ

"صحت حدیث میں جس ضبط کا لحاظ رکھا جاتا ہے، امت مرحومہ میں اس کی تین حالتیں گذری ہیں۔

پہلی حالت یہ تھی کہ صحابہ و تابعین کے زمانہ میں احادیث کو زبانی یاد رکھا جاتا تھا۔ اس وقت کا ضبط یہی تھا کہ انھیں اچھی طرح یاد رکھا جائے۔

دوسری حالت یہ تھی کہ تبع تابعین اور اوائل محدثین کے زمانے سے ساتویں اور آٹھویں صدی تک لوگ احادیث کو لکھ لیا کرتے تھے۔ اس وقت کا ضبط یہ تھا کہ خط واضح ہو، نقطوں اور حرکات و سکنات اور حروف کی تصحیح میں احتیاط برتی جائے، صحیح نسخوں سے مقابلہ کیا جائے اور پیش آنے والے حوادث سے کتاب کی حفاظت کی جائے۔ وغیرہ۔

تیسری حالت یہ تھی کہ حفاظ حدیث نے اسماء الرجال، غریب اور مشکل الفاظ کے ضبط میں کتابیں تصنیف کیں اور ان کی مفصل شروح لکھیں جن میں ان کے مناسب امور سے تعرض کیا۔

اور آج کل ضبط یہ ہے کہ ان تصانیف اور ان شروح کو پیش نظر رکھ کر ان کے مطابق روایت کی جائے۔

اسی لئے ضبط کے معاملہ میں قدماء جس بات میں تشدد برتتے تھے اہل حدیث اب اس میں تساہل سے کام لیتے ہیں، بالکل اسی طرح جس طرح متوسطین حفظ میں تساہل کرتے ہیں اور صرف [illegible] اکتفا کرتے ہیں اور اسی لئے ان میں سابقہ طبقات کے برخلاف اجازت مجردہ جیسے طریقے رائج ہوگئے ہیں۔" [1]

٣۔ وہ کافر جو ملت اسلامیہ کے علاوہ کسی دوسری ملت کی طرف منسوب ہو، اس کی روایت بالاتفاق مقبول نہیں۔[2] البتہ مبتدع کی روایت کے رد و قبول میں حسب ذیل تفصیل ہے۔

١۔ اگر مبتدع کذب کو جائز سمجھتا ہے تو اس کی روایت بالاتفاق مقبول نہیں مثلاً

---

[1] انفاس، ص ١٩٧، ١٩٨۔

[2] آمدی ج ١ ص ١٤٨، ١٤٩۔ ارشاد ص ٥٠۔

روافض میں سے خطابیہ اور کرامیہ [1]

۲ ۔ مبتدع کی بدعت اگر متقضی تکفیر ہے تو بعض حضرات مثلاً قاضی ابوبکر باقلانی اور قاضی عبدالجبار معتزلی کے نزدیک وہ کافر ہے اور اس کی روایت قبول نہ ہوگی اور بعض حضرات کے نزدیک وہ کافر نہیں بلکہ اس مبتدع کی طرح ہے جس کی بدعت واضح ہو [2]

۳ ۔ اگر مبتدع کی بدعت متقضی تکفیر نہیں تو اگر وہ بدعت واضح اور جلی نہیں یعنی قوی شبہ پر مبنی ہے اور مخالف کے پاس کوئی قاطع اور واضح دلیل شرعی موجود نہیں، مثلاً زیادت صفات کی نفی وغیرہ تو اس کی روایت بالاتفاق مقبول ہے اور اگر وہ بدعت واضح ہو یعنی قوی شبہ پر مبنی نہ ہو ایسا شبہ جو شرعاً معتبر ہے اور جس کے ہوتے دنیا اور آخرت میں عذر کی گنجائش نہ ہو مثلاً خوارج کی بدعت جو مسلمانوں کے جان مال اور ان کے بچوں کو غلام بنانا جائز سمجھتے ہیں، تو بعض حضرات کے نزدیک ان کی روایت مقبول ہے بعض کے نزدیک مردود [3]۔ امام مالکؒ اور امام اعظم ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان کی روایت مقبول نہیں [4]

اور امام شافعیؒ، ان کے متبعین، اکثر فقہاء، امام غزالی، ابوالحسن بصری اور جبیت سے اصولیین کے نزدیک ان کی روایت مقبول ہے [5]۔ اور قاضی عضد کا مختار بھی یہی ہے [6]

امام بزدوی لکھتے ہیں کہ ہمارے نزدیک مذہب مختار یہ ہے کہ اہل ہویٰ اور اہل بدعت [7] اگر لوگوں کو اپنی بدعت کی طرف دعوت دیں تو ان کی روایت مقبول نہیں اور تمام ائمہ فقہ کا مذہب بھی یہی ہے۔ [8]

---

[1] اصول بزدوی ص ۱۷۹، آمدی ج ۱ ص ۱۸۳، فواتح ج ۲ ص ۱۴۰

[2] مختصر و شرح عضد ج ۲ ص ۶۲، مسلم و فواتح ج ۲ ص ۱۳۹ ۔ ۱۴۰ [3] ایضاً

[4] فواتح حوالہ سابقہ ص ۱۴۰ ۔ [5] آمدی ج ۱ ص ۱۸۳ ۔ [6] شرح عضد ج ۲ ص ۶۲

[7] خواہ ان کی بدعت واضح ہو یا غیر واضح ۔ اگر بدعت واضح ہے تب تو اس میں کوئی اشکال نہیں اور اگر غیر واضح ہے تو اس کے بارے میں بھی صاحب مسلم لکھتے ہیں اما غیر الجلیۃ کنفی زیادۃ الصفات فمقبول اتفاقا الا ان دعا الی ھواہ (مسلم ج ۲ ص ۱۴۱)

[8] اصول بزدوی ص ۱۷۹ ۔ چنانچہ صحیحین میں عمران بن حطان اور داؤد ابن الحصین جیسے غیر داعی مبتدعین کی متعدد روایات ہیں۔ (ارشاد ص ۵۱)۔

علامہ شوکانی، ابن قطان کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ اختلاف انہی میں ہے، جو داعی نہ ہوں، اگر داعی ہوں ان کی روایت بالاتفاق ساقط ہے۔ [1]

شاہ صاحب شرح تراجم میں "باب إذا ألقي على ظهره" کے تحت لکھتے ہیں۔

"غرض المؤلف من عقد الباب أن مرجع الأشياء التي تمنع انعقاد الصلوة ابتداء، وفي أثنائها لا تفسد الصلوة، قوله البصاق والمخاط أي لا تنجس الثوب بهما بل هما طاهران، وفي الاستدلال بتعليق الباب نظر لأن الراوي لهذه القصة أو نقل وهو كان كافراً في وقت التحمل، وفي الأخذ اختلاف العلماء" [2]

یہاں شاہ صاحب نے یہ نہیں فرمایا کہ بوقتِ ادا کافر کی روایت مقبول نہیں، کیونکہ یہ ایک متفق مسئلہ ہے اور اس کی صراحت کی چنداں ضرورت نہیں۔ البتہ امام بخاریؒ ابوسہل کی روایت سے اس مسئلہ پر استدلال کرنا چاہتے ہیں اس کے متعلق شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ استدلال محل نظر ہے اور محل نظر ہونے کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ ابوسہل، اس روایت کے تحمل کے وقت کافر تھے اور ایسی روایت کے اخذ میں علما کا اختلاف ہے۔

اس مسئلہ میں احناف کا مسلک یہ ہے کہ راوی کے لئے اسلام ادائے روایت کیلئے شرط ہے، تحمل روایت کے وقت شرط نہیں۔ [3] اور جیسا کہ ابن السبکی لکھتے ہیں، شوافع کا صحیح مذہب بھی یہی ہے [4]

شاہ صاحب کے "وفي الاستدلال بتعليق الباب نظر" کہہ دینے اور وجہ نظر بتا دینے سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک راوی کے لئے تحمل روایت کے وقت بھی اسلام ضروری ہے لیکن جب تک شاہ صاحب کی صراحت نہ ہو یہ بات ان کی طرف منسوب کرنا دشوار ہے خصوصاً ایسی صورت میں جبکہ احناف کا اور شوافع کا صحیح مذہب بھی اس کے خلاف ہے۔

بہت ممکن ہے کہ شاہ صاحب کا مقصد یہاں اپنے مسلک کا بیان نہ ہو بلکہ صرف اس پر تنبیہ کرنا ہو کہ استدلال ایسی بات سے ہونا چاہیے جو اختلاف سے پاک ہو۔

---

[1] ارشاد، ص ۵۰۔ [2] شرح تراجم ص ۳۵، ۳۶۔

[3] التحریر والتقریر والتحبیر ج ۲ ص ۲۳۹، مسلم وفواتح ج ۲ ص ۱۳۹۔ [4] الابہاج ج ۲ ص ۳۰۵۔

ایک موقع پر شاہ صاحب فرقۂ شیعہ کے بارے میں لکھتے ہیں۔

"بسیارے از متمسکانِ ایشاں ازاں قبیل است کہ وررشد او داعی بدعتے موجود است

روایت داعی بدعت، در آنچہ تقویت او می کند اتفاقاً بین المحدثین واسند الا

بالعقل الصریح، ماخوذ نیست"۱

گویا صاحب بدعت اگر لوگوں کو اپنی بدعت کی طرف دعوت دے تو اس کی ایسی روایت

جس سے اس کی بدعت کی تقویت ہوتی ہو شاہ صاحب کے نزدیک بھی مقبول نہیں۔

۴۔ عدالت۔ عدالت کے لغوی معنی ہیں افراط و تفریط کے بغیر امور میں توسط اور اصطلاح

لفظ سے شہادت اور روایت کی اہلیت مراد لی جاتی ہے ۲

ابن حاجب نے عدالت کی یہ تعریف کی ہے۔

"ھی محافظۃ دینیۃ تحمل علی ملازمۃ التقوی والمروءۃ لیس معھا بدعۃ"۳

عدالت کی یہ صفت اس وقت پیدا ہوتی ہے جب انسان کبائر سے صغائر پر اصرار سے

بعض ان صغائر اور بعض ان مباحات سے اجتناب کرے جو مروت میں مخل ہوتے ہیں ۴

عدالت کے مقابلہ میں فسق ہے اور فاسق کی شہادت بالاتفاق مقبول نہیں ۵

شاہ صاحب بھی راوی کے لئے عدالت کی شرط کو ضروری قرار دیتے ہیں اور اس کی وضاحت

کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"وچیزے کہ آں را گوش خود از مخبر صادق شنیدہ باشیم و در خارج بچشم خود دیدہ باشیم

طریق علم آں بجز ترجیح روایات ثقات نمی تواند بود"۶

واضح رہے کہ شاہ صاحب نے اگرچہ یہاں ثقات کا لفظ استعمال کیا ہے لیکن اس سے

عدول ہی مراد ہوتے ہیں ۷

---

۱ قرۃ ص ۲۸۱ ۲ آمدی ج ۱ ص ۱۸۰ ۳ مختصر ج ۲ ص ۶۳

۴ مختصر و شرح عضد ج ۲ ص ۶۳، مسلم و فواتح ج ۲ ص ۱۴۳

۵ اصول بزدوی ص ۱۷۷۔ ۶ مکتوبات ص ۱۴۲

۷ کشف بزدوی ج ۲ ص ۷۰۷۔

...ل کی روایت

مجہول سے وہ راوی مراد ہے جو روایت حدیث میں مجہول ہو یعنی اس سے صرف ایک یا دو احادیث مروی ہوں، مثلاً وابصہ بن معبد، سلمہ بن محبق ... سنان [1]

امام شافعی، احمد بن حنبل اور اکثر اہل علم کے نزدیک مجہول الحال مقبول الروایۃ نہیں ہے ... اس کی باطنی حالت اور اس کی سیرت معلوم نہ ہو یا جب تک کوئی معروف العدالۃ ... اس کا تزکیہ نہ کردے [2]

امام ابو حنیفہؒ اور ان کے متبعین کے نزدیک مجہول کی روایت مقبول ہے اور قبول روایت ... کے نزدیک ظہور اسلام اور فسق سے ظاہری سلامت کافی ہے [3]

... مجہول الحال کی روایت کے رد و قبول کے بارے میں احناف و شوافع کا اختلاف کی ... یہ ہے کہ اصل عدالت ہے یا فسق۔ احناف عدالت کو اصل مانتے ہیں اور شوافع کثرت وقوع ... فسق کو [4]

... واضح رہے کہ احناف صرف قرون مشہود لہا بالخیر کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ ان قرون ... غالب تھی ورنہ ان کے بعد کے مجہول راویوں کے بارے میں خود احناف بھی یہی کہتے ہیں ... کثرت جھوٹ پھیل جانے کی وجہ سے ان کی روایت مقبول نہیں [5]

مجہول کی روایت کے بارے میں شاہ صاحب لکھتے ہیں۔

أما ما كان ضعيفاً أو موضوعاً أو منقطعاً أو مقلوباً في سنده أو متنه أو من رواية المجاهيل ... لما أجمع عليه السلف طبقة بعد طبقة فلا سبيل إلى القول به [6]

... اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مجہول کی روایت شاہ صاحب کے نزدیک مطلقاً مقبول نہیں لیکن حقیقت ... کے نزدیک مجہول کی روایت کی قبولیت دو شرائط کے ساتھ مشروط ہے۔ (۱) موافقت ... اور (۲) موافقت عمل اکثر اہل علم، چنانچہ دوسری جگہ وہ لکھتے ہیں۔

---

[1] ... ص ۱۶۰   [2] آمدی ج ۱ ص ۱۸۱، ارشاد ص ۵۳

[3] شرح عضد ج ۲ ص ۶۳، مسلم و فواتح ج ۲ ص ۱۴۶۔

[5] ... ص ۱۰، مسلم و فواتح حوالہ جات سابقہ   [6] حجۃ ج ۱ ص ۱۳۳

الحدیث الذی یرویہ قاصر الضبط غیر متھم او مجھول الحال الخ ان یقبل ان اقترن بقرینۃ مثل موافقۃ القیاس او عمل اکثر اھل العلم [1]

شاہ صاحب کے نزدیک بھی مجہول کی روایت کے عدم قبول کی وجہ کذب اور فسق کی کثرت ہے چنانچہ وہ لکھتے ہیں کہ فتنۂ عثمان کے بعد لوگوں میں کذب اور خصوصاً روایت میں کذب کا شیوع ہوگیا تھا اور اسی لئے امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ نے مبہم اور مجہول کی روایات قبول نہیں کیں [2]

نقل باللفظ اور نقل بالمعنی

نقل بالمعنی کے جواز و عدم جواز کے بارے میں مختلف مذاہب ہیں۔

۱ — جو الفاظ کے معنی جانتا ہو اس کے لئے نقل بالمعنی جائز ہے اور جو نہ جانتا ہو اس کے لئے جائز نہیں [3] امام مالکؒ، امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، حسن بصریؒ اور اکثر اہل علم کا اس پر اتفاق ہے کہ ناقل جب الفاظ کے دلالات اور ان کے مواقع کے اختلافات سے نا واقف ہو تو اس کے لئے روایت بالمعنی حرام ہے اور اگر جانتا ہو تب بھی روایت باللفظ اولیٰ ہے [4]

۲ — جن الفاظ میں تاویل کی گنجائش نہیں ان میں نقل بالمعنی جائز ہے اور جن میں گنجائش ہو ان میں جائز نہیں۔ یہ بعض اصحاب شافعی سے منقول ہے اور کیا طبری نے اسی کو اختیار کیا [5]

۳ — اوامر و نواہی میں نقل بالمعنی جائز ہے، اخبار میں جائز نہیں [6]

احناف، سنت کو، اس اعتبار سے پانچ قسموں پر تقسیم کرتے ہیں۔

۱ — محکم جس میں تاویل کا احتمال نہ ہو۔

۲ — ظاہر جس میں تاویل کا احتمال ہو۔

۳ — مشکل و مشترک۔

۴ — مجمل و متشابہ۔

۵ — جوامع کلم۔

---

[1] مجموعہ ج ۱ ص ۱۳۰۔ [2] ازالۃ (؟) ج ۱ ص ۲۹۳، ۲۹۷۔ [3] ارشاد ص ۵۷
[4] آمدی ج ۱ ص ۱۹۳ [5] ارشاد ص ۸۰ [6] ایضاً۔

پہلی قسم میں وہ نقل بالمعنی کو جائز کہتے ہیں بشرطیکہ ناقل وجوہ لغت میں بصیرت رکھتا ہو، دوسری قسم میں نقل بالمعنی، ان کے نزدیک صرف اس شخص کے لئے جائز ہے جو فقیہ اور مجتہد ہو، باقی تمام اقسام میں، نقل بالمعنی ان کے نزدیک جائز نہیں۔ [1]

شاہ صاحب کے نزدیک روایت بالمعنی نہ صرف یہ کہ جائز ہے، بلکہ وہ تو یہاں تک فرماتے ہیں جو حقیقت بھی ہے، کہ احادیث کے بیشتر ذخیرہ میں روایت بالمعنی کا دخل ہے۔ چنانچہ ایک موقع پر صحابہ کے اختلاف کی مختلف صورتیں بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"اعلم أن اختلاف الصحابة في حكايتهم له صنوف، الأول اختلاف الرواية بالمعنى وهو الأكثر" [2]

ایک جگہ شاہ صاحب لکھتے ہیں۔

"وقد تختلف صيغ حديث لاختلاف الطرق، وذلك من جهة نقل الحديث بالمعنى فإن جاء حديث ولم يختلف الثقات في لفظه كان ذلك لفظه صلى الله عليه وسلم ظاهرًا وأمكن الاستدلال بالتقديم والتأخير والواو والفاء ونحو ذلك من المعاني الزائدة على أصل المراد، وإن اختلفوا اختلافا محتملا وهم متقاربون في الفقه والحفظ والكثرة، سقط الظهور ولا يمكن الاستدلال بذلك إلا على المعنى الذي جاؤوا به جميعا، وجمهور الرواة كانوا يعتنون برؤوس المعاني لا بحواشيها." [3]

اور اسی مفہوم کو شاہ صاحب نے اختصار کے ساتھ دوسری جگہ ان الفاظ میں بیان کیا ہے کہ

"وكان اهتمام جمهور الرواة عند الرواية بالمعنى برؤوس المعاني دون الاعتبارات التي يعرفها المتعمقون من أهل العربية، فاستدلالهم بنحو الفاء والواو وتقديم كلمة وتأخيرها ونحو ذلك من التعمق." [4]

---

[1] اصول بزدوی ص ۱۸۰، ۱۸۱۔ منار و کشف ج ۳ ص ۴۱۔۴۳۔ احناف نقل باللفظ کو عزیمت کہتے ہیں اور نقل بالمعنی کو رخصت لیکن رخصت اسقاط نہیں جیسے سفر میں قصر بلکہ رخصت تغیر کہ عزیمت اپنی جگہ پر رہے گی۔

[2] الخیر الکثیر ص ۱۸۱۔

[3] ایضاً ص ۱۳۹، ۱۴۰۔ [4] ایضاً ص ۱۵۶۔

شاہ صاحب کی ان تصریحات سے معلوم ہوا کہ رواۃ حدیث عام طور پر روایت بالمعنی کیا کرتے تھے اور ان میں بھی وہ اصل معانی کی نقل کا لحاظ رکھتے تھے، حواشی اور اعتبارات کی رعایت کرتے تھے یعنی تقدیم و تاخیر میں اور واؤ، فاء، اور ثم وغیرہ کے استعمال میں اس کا لحاظ کرتے تھے کہ بعد والے اگر ان سے بھی استدلال کریں تو وہ استدلال درست ہو۔

شاہ صاحب نے اس موقع پر یہ اصول بھی بتایا کہ اگر کسی حدیث کے الفاظ میں ثقات کا اختلاف نہ ہو تو ظاہر یہ ہوگا کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے الفاظ ہیں، اور اگر الفاظ حدیث میں اختلاف محتمل ہو اور رواۃ، ثقاہت حفظ اور کثرت میں متقارب ہوں تو اس کا ظہور ساقط ہو جائیگا کہ وہ آپؐ کے الفاظ ہیں۔

ایک موقع پر شاہ صاحب لکھتے ہیں۔

اخبار اہل ملل از ائمۂ خود دو قسم می باشد، نقل لفظ صاحب ملت، و آں چند قسم می باشد، متواتر و مستفیض و مشہور و خبر صحیح و حسن و غریب و ضعیف عقل حصر میکند اخبار لفظی را دریں اقسام، دوم نقل بالمعنی و آں نیز چند قسم می باشد[۱]

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ نقل لفظ، شاہ صاحب کے نزدیک مذکورہ سات اقسام میں منحصر ہے اور نقل معنی کی بھی چند صورتیں ہیں۔

شاہ صاحب نے اس موقع پر نقل معنی کی صرف دو صورتیں تحریر فرمائی ہیں، ایک یہ کہ ملت[۲] تمام یا اکثر فرقوں کا اس پر اتفاق ہو کہ فلاں چیز صاحب ملت کے دین میں سے ہے اور اسی سے ماخوذ ہے، دوسرے یہ کہ اس اہل ملت کے فرقوں میں دو یا تین اقوال پر اختلاف ہو نقل معنی کی یہی صورتیں شاہ صاحب نے حجۃ[۳] اور تفہیمات[۴] میں متواتر اور مستفیض کے ذکر میں بھی تحریر فرمائی ہیں۔ شاہ صاحب نے نقل لفظ اور نقل معنی کی مذکورہ صورتوں کو حجۃ میں تلقی ظاہر سے تعبیر کیا ہے[۵]

واضح رہے کہ نقل روایت میں جیسا اوپر متفق ہوں یا مختلف۔ یہ دونوں صورتیں نقل لفظ ہی کی صورتیں ہیں۔ شاہ صاحب کی حسب ذیل تحریر سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے۔

---

[۱] کلمات طیبات، ص ۱۷۲۔
[۲] ج ۱، ص ۱۳۱۔
[۳] ج ۲ ص ۳۰۹
[۴] حجۃ ج ۱، ص ۱۳۱۔

"أما المستفيض باللفظ فأعني به الحديث الذي يرويه عنه صلى الله عليه وسلم ثلاثة من الصحابة أو أكثر من أهل الصدق والتقوى ما فوقهم وقد شهد لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم أنهم خير القرون وحث الناس على تعظيمهم فما هو من سبعهم فكانت الأحاديث المستفيضة من هذا الوجه متواترا أو ملحقا بالمتواتر وهي كثيرة موجودة في كل باب من أبواب الفقه والسيرة اتفقت صيغ الأداء فيها أو اختلفت"۔ [۱]

معلوم ہوا کہ صیغ ادا میں اتفاق یا اختلاف کی وجہ سے روایت کے روایت باللفظ ہونے کا فرق واقع نہیں ہوتا۔

البتہ اتنی بات تسلیم کیا جانا ناگزیر ہے کہ صیغ ادا کے اتفاق کی صورت خالص روایت باللفظ کی صورت ہوگی اور صیغ ادا کے اختلاف کی صورت میں روایت بالمعنی کا بھی کسی حد تک دخل ہوگا۔

رہا یہ سوال کہ اگر صیغ ادا کے اختلاف کی صورت بھی روایت باللفظ ہی کی صورت ہے تو الفاظ میں اختلاف ہوا کیوں؟ اس کا جواب شاہ صاحب ہی کی سابقہ تحریروں میں پہلے گزر چکا ہے کہ راوی چونکہ نقل بالمعنی کے عادی تھے اس لئے اصل معنی کا لحاظ رکھتے ہوئے ایک راوی ایک لفظ ادا کرتا تھا، دوسرا راوی دوسرا لفظ جو اس کے مرادف ہو۔

البتہ شاہ صاحب ان احادیث میں جو دعاؤں پر مشتمل ہوں، نقل بالمعنی تو کجا نقل باللفظ کی اس صورت کے بھی قائل نہیں جس میں الفاظ تبدیل کر دیئے جائیں۔

چنانچہ باب فضل من بات علی الوضوء کے تحت لکھتے ہیں۔

قولہ: "قال لا، ونبيك قال صلى الله عليه وسلم ذلك إشارة إلى أن ألفاظ الأدعية يجب مراعاة خصوصياتها ولا يبدل لفظ بلفظ وإن كانا مترادفين أو متساويين وفي أسرار ليس هذا الموضع ذكرها"۔ [۲]

---

[۱] تفہیمات، ج ۲ ص ۳۰۹۔

[۲] شرح تراجم ص ۳۷۔

مرسل کی تعریف اور اس کی حجیت

ارسال اس کو کہتے ہیں کہ اسناد کو ذکر کیے بغیر کوئی راوی "قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم" کہہ دے[۱]

لہٰذا مرسل وہ روایت ہوگی جس کی سند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک متصل نہ ہو۔[۲]

مرسل کی یہ تعریف مراسیل صحابہ کو بھی شامل ہے۔ لیکن مراسیل صحابہ[۳] کی قبولیت و حجیت کے بارے میں کسی کا اختلاف نہیں۔ سب انھیں بالاتفاق قبول کرتے ہیں۔[۴]

البتہ تابعین اور تبع تابعین کی مراسیل کے بارے میں اختلاف ہے۔ ائمہ حدیث کی اکثر جماعت اور اہل ظاہر انھیں بالکل قبول نہیں کرتے[۵]

امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور مشہور روایت کے مطابق امام احمد بن حنبلؒ اور اکثر متکلمین انھیں مطلقاً قبول کرتے ہیں[۶]

امام شافعیؒ غیر صحابی کی مرسل کو علی الاطلاق قبول نہیں کرتے بلکہ اس کی قبولیت کے لئے حسب ذیل آٹھ شرائط میں سے کسی ایک کا وجود ضروری قرار دیتے ہیں[۷]

۱ ـ کسی آیت سے اس کی تائید ہوتی ہو۔

۲ ـ کوئی سنت مشہورہ اس کی موید ہو۔

۳ ـ قیاس اس کی تائید کرتا ہو۔

۴ ـ کسی صحابی کے قول سے اس کی تائید ہوتی ہو۔

---

[۱] توضیح ج ۲ ص ۷۔ [۲] مرسل کی یہ تعریف اصولیین کی اصطلاح کے مطابق ہے۔ محدثین کی اصطلاح کے مطابق مرسل اسے کہتے ہیں کہ کوئی تابعی صحابی کا ذکر کیے بغیر قال النبی صلے اللہ علیہ وسلم کہدے۔ (محلی شرح جمع ج ۲ ص ۱۰۸، کشف بزدوی ج ۳ ص ۲)

[۳] صحابی کا مرسل وہ ہے کہ انھوں نے براہ راست رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نہ سنا ہو بلکہ ان کے اور آنحضرتؐ کے درمیان کسی اور صحابی کا واسطہ ہو مثلاً حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے مراسیل جن کے بارے میں یہ منقول ہے کہ انھوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے براہ راست بقول غزالی (مستصفیٰ ج ۱ ص ۱۷۰) صرف چار اور بقول شمس الائمہ کچھ اوپر دس احادیث سنی ہیں (کشف بزدوی ج ۳ ص ۳ نیز آمدی ج ۱ ص ۲۰۲)

[۴] اصول بزدوی ج ۳ ص ۲، تنقیح ج ۲ ص ۷۔

[۵] کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۔ [۶] ایضاً و آمدی ج ۱ ص ۲۰۳۔

[۷] کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۔

٥۔ اسے امت کی طرف سے تلقی بالقبول حاصل ہو یعنی اکثر اہل علم اسے قبول کرتے ہوں۔[1]

٦۔ ارسال کرنے والے کے بارے میں معلوم ہو کہ وہ صرف اس روایت میں ارسال کرتا ہے جسے کسی نے عدل سے لیا ہو مثلاً سعید بن المسیب یا شعبیؒ یا حسن بصری کے مراسیل۔[2]

٧۔ دوسرے راوی نے بھی اسے مرسل کیا ہو بشرطیکہ دونوں کے شیوخ جدا جدا ہوں۔

٨۔ دوسرے راوی نے اسی مرسل کو مسند کیا ہو۔[3]

یہاں اس امر کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ مرسل کی مطلق یا مشروط قبولیت کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس کا راوی عادل ہو[4] کیونکہ غیر عادل کا تو مسند بھی قبول نہیں ہوتا چہ جائیکہ مرسل۔

امام ابوحنیفہؒ کی طرف منسوب مسندات اور کتب آثار میں مراسیل بکثرت موجود ہیں، حتی کہ امام ابویوسفؒ کی "کتاب الآثار" میں کوئی صفحہ ایسا نہیں جس میں مراسیل موجود نہ ہوں[5] اس لئے نہیں کہا جا سکتا کہ قبولیت مرسل کا یہ اصول امام ابوحنیفہؒ کا اصول نہیں بلکہ مستخرج اور مستنبط اصول ہے۔[6]

مرسل کی قبولیت کے بارے میں شاہ صاحب کی رائے

اس اصول میں شاہ ولی اللہ، امام ابوحنیفہؒ کی بجائے امام شافعیؒ کے ساتھ ہیں۔ وہ فرماتے ہیں۔

"والمرسل إن اقترن بقرينة، مثل أن يعتضد بموقوف صحابي، أو مسند الضعيف[7] أو مرسل غيره والشيوخ متغايرة، أو قول أكثر أهل العلم، أو قياس صحيح، أو إيماء من[8] نص، أو عرف أنه لا يرسل إلا عن عدل صح الاحتجاج به، وكان دون المسند والا لا"۔[9]

---

١ محلی شرح جمع ج ٢ ص ١٦٨۔
٢ ابو زہرہ، اصول فقہ ص ١٠٥۔
٣ اس شرط پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ ایسی صورت میں وہ مسند روایت خود حجت ہوگا پھر اس کے ہوتے مرسل کی طرف التفات کی کیا ضرورت ہے۔ اس کا جواب امام شافعیؒ کی طرف سے یہ دیا گیا ہے کہ مسند بھی غیر عادل کا ہوتا ہے جو بذات خود حجت نہیں ہوتا لیکن جب اس سے کسی عادل کے مرسل کی تائید ہو جاتی ہے تو اب یہ مرسل حجت ہو جاتا ہے۔ (تلویح ج ٢ ص ٨)
٤ آمدی ج ١ ص ٢٠٣
٥ ابو زہرہ، اصول فقہ ص ١٠٠۔
٦ ایضاً ٢٠٣
٧ ضعیف کی قید شاہ صاحب نے اسی اعتراض کو رفع کرنے کے لئے لگائی ہے جس کا ذکر حاشیہ صفحہ گذشتہ میں ہو چکا۔
٨ خواہ وہ کتاب ہو یا سنت۔ گویا اس میں امام شافعیؒ کی مذکورہ شرائط میں سے پہلی اور دوسری دونوں شرائط آ جاتی ہیں۔
٩ حجۃ ج ١ ص ١٣٠۔

اس تشریح سے ثابت ہوتا ہے کہ قبولیت مرسل کے بارے میں امام شافعیؒ کی عائد کردہ آٹھوں شرائط شاہ صاحب کے یہاں بعینہٖ موجود ہیں۔

واضح رہے کہ قبولیتِ مرسل کے لئے شاہ صاحب کے یہ عائد کردہ شرائط، غیر صحابی کے مرسل کے لئے ہیں ورنہ جہاں تک صحابی کے مرسل کا تعلق ہے، اس کی قبولیت میں شاہ صاحب بھی سب کے ساتھ ہیں۔ چنانچہ شرح تراجم میں "باب غسل المرأة اباها الدم" کے تحت لکھتے ہیں:

"غرض الباب إثبات جواز التوضي من بد الغير والبعض فيه خلاف وحديث الباب مرسل الصحابي لأن سهلاً كان صغيراً ما شهد أحداً ومرسل الصحابي مقبول يعمل به"[1]

مرسل یا مسند کی قوت اور ترجیح

احناف کے نزدیک مرسل کا درجہ مسند سے بلند ہے[2]۔ اور اگر مرسل اور مسند میں کسی وقت تعارض ہو تو مرسل کو ترجیح ہوگی۔

امام شافعیؒ کے نزدیک مسند، مرسل پر فائق ہے اور تعارض کے وقت مسند کو ترجیح ہوگی[3]۔

شاہ صاحب نے قبولیتِ مرسل کے بارے میں امام شافعیؒ کا جو ساتھ دیا ہے اس کا قدرتی نتیجہ یہ ہے کہ اس معاملہ میں بھی وہ امام شافعیؒ کے ساتھ ہیں۔ چنانچہ حجۃ کے مذکورہ اقتباس کی یہ عبارت کہ "وكان نازلا عن المسند" یہ ثابت کرتی ہے کہ شاہ صاحب بھی مرسل کو مسند سے کمتر مانتے ہیں۔

ایک ثقہ راوی کی حدیث میں زیادتی

ایک ثقہ راوی نے، دوسرے ثقات کے مقابلہ میں کسی حدیث میں کوئی بات زیادہ ذکر کی تو اس کی مختلف صورتیں اور مختلف احکام ہیں۔

۱۔ اگر مجلس مختلف ہو، یا مجلس کا اتحاد و اختلاف معلوم نہ ہو تو یہ زیادتی بالاتفاق مقبول ہوگی[4]۔

---

[1] ص ۳۲۶۔ [2] تنقیح و متن توضیح ج ۲ ص ۷۔ امام بزدوی کی روایت کے مطابق احناف کے نزدیک مرسل کا درجہ خبر واحد سے بلند اور سنت مشہور کے برابر ہے۔ البتہ سنت مشہور اور مرسل میں فرق یہ ہے کہ سنت مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے، مرسل سے جائز نہیں۔ (ایضاً)

[3] تلویح ج ۲ ص ۸۔ (۲) جمع ج ۲ ص ۱۶۹۔

[4] آمدی ج ۱ ص ۱۹۶۔۱۹۷۔ التحریر ص ۳۳۸، مسلّم و فواتح ج ۲ ص ۱۷۲۔

۲۔ اگر مجلس متحد ہو اور زیادتی ایسی ہے کہ دوسرے رواۃ اس سے عادۃً غافل نہیں رہ سکتے تو یہ زیادتی بالاتفاق مقبول ہوگی [۱]

۳۔ اگر زیادتی ایسی ہے جس سے دوسرے رواۃ عادۃً غافل ہو سکتے ہیں تو جمہور کے نزدیک وہ مقبول ہوگی [۲] فقہاء اور متکلمین کی جماعت یہی کہتی ہے۔ البتہ محدثین کی جماعت اور ایک روایت کے مطابق امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک یہ زیادتی مقبول نہیں [۳]۔

یہ تمام صورتیں اس وقت ہیں جبکہ زیادتی، مزید علیہ کے خلاف نہ ہو لیکن اگر مزید علیہ کے خلاف ہو اور جمع ممکن نہ ہو تو ترجیح کی صورت اختیار کی جائے گی [۴]

شاہ صاحب کے یہاں اس مسئلہ کی پوری تفصیلات نہیں ملتیں، البتہ اتنا وہ لکھتے ہیں کہ

وإذا انفرد الثقة بزيادة لا يمتنع سكوت الباقين عنها فهي مقبولة كإسناد المرسل وزيادة رجل في الإسناد، وذكر مورد الحديث وسبب الرواية وإطناب الكلام وإيراد جملة مستقلة لا تغير معنى الكلام، وإن امتنع كالزيادة المغيرة للمعنى أو نادرة لا يترك ذكرها عادة لم تقبل [۵]

شاہ صاحب نے یہاں مسئلہ کی دو صورتیں بیان کی ہیں۔

۱۔ اگر کوئی ثقہ زیادتی میں منفرد ہو اور زیادتی ایسی ہو کہ باقی لوگوں کا سکوت اس سے ممتنع نہیں تو یہ زیادتی مقبول ہوگی۔ اس کی مثال میں شاہ صاحب حسب ذیل صورتیں ذکر کرتے ہیں۔

(الف) مرسل کا اسناد (ب) اسناد میں ایک راوی کا اضافہ (ج) حدیث کے مورد کا ذکر (د) حدیث کے سبب کا ذکر (ہ) کلام کا اطناب۔ (و) کسی ایسے

---

[۱] آمدی ج ۱ ص ۱۹۶، ۱۹۷، التقریر ص ۳۲۸، ۳۳۰، مسلم و فواتح ج ۲ ص ۱۷۳

[۲] التقریر حوالہ سابقہ، مسلم و فواتح ج ۲ ص ۱۷۳۔ [۳] آمدی حوالہ سابقہ ص ۱۹۶

[۴] آمدی، تحریر و مسلم حوالہ جات سابقہ۔ اگر کوئی راوی ایک حدیث ہی میں کبھی کوئی زیادتی بیان کرے اور کبھی چھوڑ دے تو اس کا وہی حکم ہے جو تعدد رواۃ کی صورت کا ہے (آمدی، تحریر و مسلم حوالہ جات سابقہ) البتہ اگر وہ یہ کہہ دے کہ میں نے حذف میں سہو کیا ہے تو زیادتی مقبول ہوگی (تحریر و مسلم حوالہ جات سابقہ) ایک راوی ایک حدیث کو مسند کرے، دوسرا مرسل یا ایک مرفوع کرے دوسرا موقوف، تو اس کا بھی وہی حکم ہے جو حدیث میں زیادتی کرنے کا ہے۔ (آمدی، تحریر و مسلم حوالہ جات سابقہ۔

[۵] حجۃ ج ۱ ص ۱۴۰۔

مستقل جملہ کا اضافہ جس سے کلام کے معنی میں تغیر نہ ہو۔

۲ ـ اگر باقی کا سکوت ممتنع ہو تو زیادتی مقبول نہ ہوگی۔ شاہ صاحب نے اس کی دو صورتیں ذکر کی ہیں۔

(الف) کوئی ایسی زیادتی کرنا جس سے کلام کے معنی بدل جائیں۔

(ب) کسی ایسی نادر بات کا ذکر کرنا جس کا ذکر عادۃً ترک نہیں کیا جاتا۔

شاہ صاحب نے اس موقع پر مسئلہ کے جو دو حکم بیان کئے ہیں، وہ صرف اتحاد مجلس کی صورت کے احکام ہیں۔ اختلاف مجلس کی صورت کا حکم یہاں مذکور نہیں اور شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ اختلاف مجلس کی صورت میں زیادتی کی قبولیت میں کسی کا اختلاف نہیں جیسا کہ معلوم ہو چکا۔

ایک موقع پر شاہ صاحب تحریر فرماتے ہیں۔

"باب ترك القيام للمريض" حدثنا ... حديث أبي نعيم الذي أورده أولاً في هذا الباب يدل صريحاً على الترجمة. أما الحديث الثاني أعني حديث محمد بن كثير فليس له دلالة ظاهرة على ما يناسب الترجمة وإنما أورده ههنا إشارة إلى أن الرواة اختلفوا على سفيان، فأبو نعيم يروي عنه أنه صلى الله عليه وسلم اشتكى النبي صلى الله عليه وسلم فلم يقم ليلة أو ليلتين فقالت امرأة من قريش أبطأ عليه شيطانه ومحمد بن كثير يروي عنه من غير ذكر قوله اشتكى فلم يقم ليلة أو ليلتين" والحال أن هذه الزيادة أيضاً داخلة في تلك القصة ولو حمل رواية محمد بن كثير أيضاً على ذلك لصح الاستدلال به فتدبر وتأمل [1]

یہاں شاہ صاحب نے وہ صورت ذکر کی ہے جس میں زیادتی مزید علیہ کے خلاف نہ ہو اور مجلس متحد ہو اور معلوم ہو چکا کہ اس صورت میں زیادتی کی قبولیت میں کسی کا اختلاف نہیں۔

خلافِ قیاس حدیث کا رد و قبول

۱ ـ راوی اگر ضبط و عدالت اور فقہ کے ساتھ معروف ہو مثلاً خلفائے راشدین، عبداللہ بن مسعود، عبداللہ بن عباس، عبداللہ بن عمر، زید بن ثابت، معاذ بن جبل اور عائشہ رضی اللہ عنہم اجمعین تو اس کی

[1] شرح تراجم ص ۱۰۵۔

روایت حجت ہوگی اور قیاس پر مقدم ہوگی خواہ وہ قیاس کے موافق ہو یا مخالف۔[۱] اس میں کسی کا اختلاف نہیں۔

۲۔ اور اگر راوی فقہ کے ساتھ معروف نہیں صرف ضبط و عدالت کے ساتھ معروف ہے اور اس کی روایت من کل الوجوہ قیاس سے متعارض نہیں تو بھی قبول ہوگی[۲]۔ اس میں بھی کسی کا اختلاف نہیں۔

۳۔ اور اگر خبر واحد من کل الوجوہ قیاس سے متعارض ہے تو اس میں مذاہب کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

(الف) امام مالکؒ کے نزدیک قیاس خبر واحد پر مقدم ہوگا۔[۳]

(ب) امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ اور احناف میں سے کرخیؒ کے نزدیک خبر واحد قیاس پر مقدم ہوگی۔[۴]

(ج) احناف میں سے عیسیٰ بن ابان کا مذہب یہ ہے کہ اگر راوی ضبط و عدالت کے ساتھ فقہ میں بھی معروف ہے تو اس کی روایت قیاس پر مقدم ہوگی، اور اگر صرف ضبط و عدالت میں معروف ہے، فقہ میں معروف نہیں تو قیاس مقدم ہوگا۔ مثلاً حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث مصراۃ۔[۵]

حدیث مصراۃ امام بخاریؒ نے حضرت ابو ہریرہؓ سے یہ حدیث روایت کی ہے کہ "قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم من اشتری غنما مصراۃ فإن رضي أمسكها وإن سخطها ففي حلبتها صاع من تمر"[۶]

امام ترمذی نے اسی حدیث کو ان الفاظ سے روایت کیا ہے۔

"من اشتری شاۃ فهو بالخيار ثلاثة أيام فإن ردها رد معها صاعا من تمر لا سمراء"[۷]

---

[۱] اصول بزدوی ص ۱۵۸ — [۲] ایضاً ص ۱۵۹۔ توضیح ج ۲ ص ۴ و ۵۔ مقبول اس حدیث کو کہتے ہیں جس پر عمل واجب ہو اور مردود اسے کہتے ہیں جس پر عمل کے ہم مکلف نہیں (کشف بزدوی ج ۲ ص ۶۹۱)

[۳] آمدی ج ۱ ص ۲۰۱۔ یہ امام مالکؒ کا مشہور مذہب نہیں (کشف بزدوی ج ۲ ص ۶۹۷)۔

[۴] آمدی حوالہ سابقہ۔ [۵] ایضاً کشف بزدوی ج ۲ ص ۷۰۳۔

[۶] بخاری ج ۱ ص ۲۸۸۔ [۷] ترمذی ج ۵ ص ۲۵۸۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اس حدیث کے ظاہر پر عمل کرتے ہیں۔

امام ابو یوسف اور ابن ابی لیلیٰ کہتے ہیں کہ مشتری کو خیار ہوگا اور وہ دودھ کی قیمت واپس کرے۔

امام ابو حنیفہ مشتری کے لئے خیار کے قائل نہیں [۱]

احناف عموماً اس حدیث کو قبول نہیں کرتے لیکن قبول نہ کرنے کی وجہ کیا ہے، اس میں اختلاف ہے۔ امام عیسیٰ ابن ابان اور ان کے متبعین کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ اگرچہ ضبط و عدالت کے ساتھ معروف ہیں لیکن فقہ کے ساتھ معروف نہیں اور یہ حدیث من کل الوجوہ قیاس کے معارض ہے اس لئے قابل قبول نہیں۔ قاضی ابو زید اور اکثر متاخرین نے اسی کو اختیار کیا ہے [۲]

امام کرخی اور ان کے متبعین کے نزدیک اس حدیث کے عدم قبول کی یہ وجہ نہیں کہ یہ حدیث من کل الوجوہ قیاس کے معارض ہے، کیونکہ اگر معارض ہو تب بھی فقہ راوی کے اشتراط کے بغیر ان کے نزدیک خبر قیاس پر مقدم ہے اور اکثر علماء کا میلان اسی طرف ہے [۳]۔ بلکہ عدم قبول کی وجہ یہ ہے کہ کتاب اللہ کی آیت "فاعتدوا علیہ بمثل ما اعتدیٰ علیکم" اور "جزاؤ سیئۃ سیئۃ مثلہا" اور خبر مشہور "الخراج بالضمان" کے خلاف ہے [۴]

اس مسئلہ میں شاہ صاحب کی رائے

معلوم ہو چکا کہ خبر واحد کے رد و قبول میں جو کچھ اختلاف ہے وہ اس صورت میں ہے جبکہ وہ من کل الوجوہ قیاس سے متعارض ہو اور ایسی صورت میں شاہ صاحب کا مسلک یہ ہے کہ خبر واحد قیاس پر مقدم ہوگی چنانچہ ایسے لوگ جو غیر فقیہ صحابی کی قیاس سے من کل الوجوہ متعارض خبر واحد کے ترک کرنے کے قائل ہیں، ان کے لئے شاہ صاحب نے تلخ الفاظ استعمال کئے ہیں مثلاً حدیث مصراۃ ہی کے سلسلہ میں لکھتے ہیں:-

"واعتذر بعض من لم یوفق للعمل بھذا الحدیث بضرب قاعدۃ من عند نفسہ فقال کل حدیث لا یرویہ الا غیر فقیہ، اذا انسد باب الرأی فیہ ترک العمل بہ"۔ [۵]

---

[۱] نور الانوار ج ۲ ص ۱۳ — [۲] کشف بزدوی ج ۲ ص ۷۰۳ — [۳] ایضاً

[۴] ایضاً و فواتح ج ۲ ص ۱۳۶ — [۵] حجۃ ج ۲ ص ۱۱۱۔

۳۰۵

ایک جگہ احکام کے مصالح کی ضرورت اور اس کے فوائد بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"ومنها أن جماعة من الفقهاء زعموا أنه يجوز رد حديث يخالف القياس من كل وجه فتطرق الخلل إلى كثير من الأحاديث الصحيحة كحديث المصراة وحديث القلتين فلم يجد أهل الحديث سبيلا في إلزامهم الحجة إلا أن يبينوا أنها توافق المصالح المعتبرة في الشرع" ۱؎

مقام پر لکھتے ہیں۔

"ولا ينبغي أن يرد حديث أو أثر تطابق عليه القوم لقاعدة استخرجها هو أو أصحابه كحديث المصراة أو كإسقاط سهم ذوي القربى فإن رعاية الحديث أوجب من رعاية تلك القاعدة المخرجة، وإلى هذا المعنى أشار الشافعي حيث قال مهما قلت من قول أو أصلت من أصل فبلغ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم خلاف ما قلت فالقول ما قال صلى الله عليه وسلم" ۲؎

جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے، من کل الوجوہ متعارض قیاس کے مقابلہ میں خبر واحد کا رد عیسیٰ ابن ابان اور ان کے متبعین کا مذہب ہے۔ اس لئے ظاہر ہے کہ شاہ صاحب کی یہ تنقید تمام احناف پر ہے اور کرخی اور ان کے متبعین پر بلکہ صرف عیسیٰ ابن ابان اور ان کے متبعین ہی پر ہے۔ چنانچہ اور بھی اس کی تصریح کرتے ہیں کہ

"وأصلوا أنه لا يجب العمل بحديث غير الفقيه إذا انسد باب الرأي، وخرجوه من صنيعهم في ترك حديث المصراة، ثم ورد عليهم حديث القهقهة وحديث عدم فساد الصوم بالأكل ناسيا، فتكلفوا في الجواب، وأمثال ذلك كثيرة لا تخفى على المتتبع، ومن لم يتتبع لا تكفيه الإطالة فضلا عن الإشارة، ويكفيك دليلا على هذا قول المحققين في مسألة لا يجب العمل بحديث من اشتهر بالضبط والعدالة دون الفقه إذا انسد باب الرأي كحديث المصراة أن هذا مذهب عيسى ابن أبان واختاره كثير من المتأخرين وذهب الكرخي وتبعه كثير من العلماء إلى عدم اشتراط

۱؎ حجۃ ج ۱ ص ۹

۲؎ حجۃ ج ۱ ص ۱۵۶، ۱۵۷۔

فقه الراوي لتقدم الخبر على القياس. قالوا: لم ينقل هذا القول عن أصحابنا بل المنقول عنهم
أن خبر الواحد مقدم على القياس ألا ترى أنهم عملوا بخبر أبي هريرة في الصائم إذا أكل أو شرب
ناسيا وإن كان مخالفا للقياس حتى قال أبو حنيفة رحمه الله: لولا الرواية لقلت بالقياس"۔ [1]

گویا شاہ صاحب نے یہ کہہ کر کہ یہ امام ابو حنیفہؒ کا اصول نہیں بلکہ ان کے اصحاب میں سے عیسیٰ ابن ابان کی تخریج ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور کرخی اور ان کے متبعین کے بارے میں اس کا اظہار کر دیا کہ ان کا دامن بے لوث ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے بارے میں شاہ صاحب کی یہ نقل تو اوپر گزر چکی کہ "لولا الرواية لقلت بالقياس"۔ ایک جگہ مزید یہ لکھا ہے کہ

"سئل أبو حنيفة رحمه الله إذا قلت قولا وكتاب الله يخالفه، قال اتركوا قولي بكتاب الله فقيل إذا كان خبر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم يخالفه قال اتركوا قولي بخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقيل إذا كان قول الصحابة يخالفه، قال اتركوا قولي بقول الصحابة"۔ [2]

شاہ صاحب نے حدیث مصراۃ کے تعلق سے عیسیٰ ابن ابان پر جو تنقید کی ہے وہ ان جیسے آدمی سے قطعاً بعید نہیں جس پر فقہ کے مقابلہ میں حدیث کا غلبہ ہو۔ خود احناف کا ایک بڑا طبقہ ابن ابان کے مذہب کو قبول نہیں کرتا جیسا کہ معلوم ہو چکا۔

صاحب کشف بزدوی لکھتے ہیں کہ "فقہ راوی کی شرط، یہ مستحدث قول ہے اور سلف میں کسی سے منقول نہیں، بلکہ ہمارے اصحاب خبر کو بلا تفصیل قیاس پر مقدم کرتے ہیں اور حضرت ابو ہریرہ کے بارے میں اول تو یہ بھی تسلیم نہیں کہ وہ فقیہ نہ تھے۔ پھر اگر حدیث مصراۃ کو احناف نے ان کے غیر فقیہ ہونے اور ان کے فقیہ نہ ہونے کی وجہ سے ترک کیا ہوتا تو ان کی روزہ میں بھول کر کھا پی لینے والی حدیث کو کیوں قبول کرتے، حالانکہ وہ بھی قیاس کے مخالف ہے، حتی کہ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ اگر روزہ میں بھول کر کھا پی لینے والی حدیث نہ ہوتی تو میں قیاس پر عمل کرتا"۔ [3]

---

[1] حجۃ ص ۱۶۱۔ [2] عقد الجید ص ۵۳، ۵۴۔ [3] کشف بزدوی ج ۲ ص ۳۰۳

مبحثِ دوم

تعارض و ترجیح

[تعار]ض اور ترجیح کی تعریف تعارض کی اصطلاحی تعریف حسب ذیل طریقہ پر کی جاتی ہے:

"تقابل الدليلين على سبيل الممانعة" [1]

یا

"اقتضاء كل من الدليلين عدم مقتضى الآخر" [2]

اور ترجیح کی تعریف، احناف عام طور پر اس طرح کرتے ہیں:

"إظهار الزيادة لأحد المتماثلين على الآخر بما لا يستقل" [3]

اور شوافع اس طرح کرتے ہیں:

"تقوية إحدى الأمارتين على الأخرى" [4]

---

[1] ...ارشاد، ص ۲۷۳۔ [4] التقریر والتحبیر ج ۳ ص ۲۔

[2] ...تحریر، ص ۳۶۹۔

[3] ...ص ۹۹۔ شوافع کے یہاں عام طور سے ترجیح کی تعریف میں یہ الفاظ استعمال کیے جاتے ہیں: اقتران ...بما تقوى بها على معارضها (التحریر ص ۳۶۹، مسلم ج ۲ ص ۲۰۲، خضری اصول فقہ ص ۳۰۲)، لیکن ...صفت رجحان یا ترجح کی تعریف بنتی ہے، ترجیح کی نہیں، اسی لیے بعض شوافع نے جن میں بیضاوی بھی ...اس میں تغیر کرکے وہ الفاظ استعمال کیے ہیں جو متن میں درج ہیں۔

...کی تعریف میں احناف و شوافع کا یہ اختلاف صرف لفظی اختلاف نہیں

احناف کی تعریف میں متماثلین کا لفظ ہے اور متماثلین دو قطعی دلائل بھی ہو سکتے ہیں، دو ظنی دلائل بھی، اور ...دلائل بھی جن میں سے ایک قطعی ہو دوسرا ظنی۔

اور شوافع کی تعریف میں امارتین کا لفظ ہے اور امارۃ چونکہ ظنی دلیل کو کہتے ہیں (اکثر متکلمین کے نزدیک قطعی ...دلیل، اور ظنی دلیل کو امارۃ کہتے ہیں (الامع ص ۳) اس لئے شوافع کی اس تعریف میں اس کی احتیاط ہے کہ دو قطعی ...یا قطعی اور دوسری ظنی دلیل اس تعریف میں داخل نہ ہوں۔ (باقی حاشیہ برصفحہ آئندہ)

دو دلیلوں کے درمیان نفس الامر میں تعارض

دو دلیلوں کے درمیان حقیقت اور نفس الامر میں تعارض ہو سکتا ہے یا نہیں، اگرچہ اس میں مختلف اقوال ہیں۔ [1] لیکن احناف و شوافع اس پر متفق ہیں کہ نفس الامر میں دو دلیلوں کے درمیان تعارض جائز نہیں، خواہ یہ دونوں دلیلیں قطعی ہوں یا ظنی [2] جو کچھ تعارض ہوتا ہے وہ صرف مجتہد کی نظر میں ظاہری تعارض ہوتا ہے [3]۔ عام فقہاء کا یہی مذہب ہے [4]

اس مسئلہ میں شاہ صاحب بھی فقہاء کے ساتھ متفق ہیں، چنانچہ لکھتے ہیں:-

"الأصل أن يعمل بكل حديث، إلا أن يمتنع العمل بالجميع للتناقض وأنه ليس في الحقيقة اختلاف ولكن في نظرنا فقط" [5]

شاہ صاحب نے یہ بات اگرچہ دو حدیثوں کے بارے میں فرمائی ہے، جن میں سے اخبار آحاد کی کثرت ہے، ظنی ہوتی ہیں۔ لیکن جب شاہ صاحب دو ظنی دلیلوں کے درمیان نفس الامر میں تعارض کے قائل نہیں اور رسول تک کو تناقض سے مبرا مانتے ہیں تو اللہ تعالیٰ بدرجۂ اولیٰ تناقض سے منزہ ہے اور اس کے کلام میں نفس الامری تناقض بدرجہ اولیٰ ممتنع ہوگا۔

(بقیہ صفحہ گزشتہ) کیونکہ ان کے نزدیک قطعیین یا قطعی اور ظنی میں تعارض نہیں ہوتا۔ اسنوی ج ۳ ص ۱۰۱ بخلاف احناف کے کہ ان کے نزدیک ظنیین کی طرح، قطعیین اور قطعی اور ظنی میں بھی، تعارض ہو سکتا ہے (تقریر و تحریر ج ۳ ص ۳)۔

احناف کی تعریف میں بلا استقلال کے الفاظ ہیں اور شوافع کی تعریف میں اس قسم کے الفاظ نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ احناف کے نزدیک کسی مستقل دلیل سے ترجیح نہیں ہو سکتی، بلکہ کسی وصف تابع سے ترجیح ہو گی (تحریر و تقریر حوالہ سابقہ) اسی لئے کثرت ادلہ، احناف کے نزدیک وجہ ترجیح نہیں (مسلم و فواتح ج ۲ ص ۲۰۷) اور شوافع کسی مستقل دلیل اور کثرت ادلہ سے بھی ترجیح کے قائل ہیں (جمع ج ۲ ص ۳۶۱)

(حاشیہ صفحہ ھٰذا) [1] تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمایئے ارشاد ص ۲۷۵۔

[2] جمع ج ۲ ص ۳۵۹، مسلم ج ۲ ص ۱۸۹، التقریر والتحبیر ج ۳ ص ۲۔

بعض حضرات نفس الامر میں بھی تعارض کے قائل ہیں اور ایسی صورت میں ان کے چار مختلف قول ہیں: تساقط، وقف، واجبات میں تخییر اور غیر واجبات میں تساقط (جمع حوالہ سابقہ)۔

[3] جمع، مسلم، التقریر والتحبیر حوالہ جات سابقہ۔ [4] ارشاد ص ۲۷۵۔

[5] حجۃ ج ۱ ص ۱۳۸۔

تعارض کا حکم

جب دو دلیلوں کے درمیان ظاہری تعارض واقع ہو جائے تو اس وقت تین صورتوں میں سے کوئی ایک صورت اختیار کی جاتی ہے، نسخ، ترجیح اور جمع۔[1]

اور اگر ان تینوں صورتوں میں سے کوئی صورت بھی ممکن نہ ہو تو دونوں دلیلیں ساقط ہو جاتی ہیں۔[2]

تعارض کے وقت نسخ، ترجیح اور جمع، ان تینوں صورتوں میں سے کسی ایک کے اختیار کرنے پر [illegible] احناف وشوافع کا اتفاق ہے لیکن ان کی ترتیب دونوں کے یہاں مختلف ہے۔

شوافع میں سے استاذ ابو اسحٰق شیرازی لکھتے ہیں کہ اگر جمع ممکن ہو تو پہلے جمع کیا جائے گا۔[3] علامہ ابن ہمام اور ملا محب اللہ وہ ترتیب لکھتے ہیں جو پہلے مذکور ہوئی یعنی پہلے [illegible]، پھر ترجیح، پھر جمع۔[4]

شاہ صاحب ایک موقع پر منصب مجتہد کی تفصیل بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"واگر ادلہ متخالفہ جمع شوند فیصل کند میان آنہا بتطبیق وجمع یا نسخ یا ترجیح یکے۔"[5]

---

[1] اللمع ص ۳۶، تحریر ص ۳۶۳، مسلم ۱۸۹۔

[2] [illegible] کی صورت میں احناف یہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی ایسی دلیل موجود ہو جو اس سے نیچے کے مرتبہ میں ہو تو اس کی جانب رجوع کیا جائے گا یعنی اگر دو آیتوں کے درمیان تعارض ہو اور جمع بھی ممکن نہ ہو تو، اگر [illegible] غیر متعارض سنت کی طرف رجوع کیا جائے گا اور اگر دو سنتوں کے درمیان تعارض کی یہ صورت [illegible] قول صحابی کی طرف رجوع کیا جائے گا، اس کے بعد قیاس کی طرف۔ اور اگر قیاس بھی موجود نہ ہو تو [illegible] اصول کی جانب رجوع کی جائے گی یعنی "تقریر کل شیء علی أصله" اور "إبقاء ما كان على ما كان" (کشف [illegible] نور الانوار ج ۲ ص ۵۲، التقریر والتحبیر ج ۳ ص ۳)۔

شوافع کو اس سے دو باتوں میں اختلاف ہے ایک یہ کہ دو دلیلوں کے درمیان تعارض کے وقت [illegible] نیچے کے مرتبہ کی دلیل کی طرف رجوع کرنے سے قبل اگر ہو تو اسی جیسی کسی تیسری دلیل کی طرف [illegible] کیا جائے گا کیونکہ شوافع ترجیح بکثرة الادلة کے قائل ہیں، احناف اس کے قائل نہیں۔ (جمع [illegible] ص ۳۶۱، نور الانوار ج ۲ ص ۱۵)۔ دوسرے یہ کہ سنت میں تعارض کی صورت میں جب اس سے نیچے کی [illegible] طرف رجوع اگر ہو تو قول صحابی کے بجائے قیاس کی طرف رجوع کیا جائے گا بشرطیکہ مسئلہ ایسا ہو جو قیاس سے [illegible] کیونکہ قول صحابی شوافع کے نزدیک حجت نہیں اور احناف کے نزدیک حجت ہے اور قیاس پر مقدم ہے [illegible] معلوم ہو گا — البتہ اگر مسئلہ ایسا ہو کہ قیاس سے معلوم نہ ہو سکتا ہو تو سنت کے بعد قول صحابی کی طرف [illegible] احناف اور شوافع سب کا اتفاق ہے۔ (التقریر والتحبیر ج ۳ ص ۲)

[3] اللمع ص ۳۶۔ [4] تحریر ص ۳۶۲ و مسلم ج ۲ ص ۱۸۹۔ [5] مقدمہ مصفّٰی ج ۱ ص ۱۸۔

اس عبارت سے دو باتیں معلوم ہوتیں: ایک یہ کہ شاہ صاحب کے نزدیک بھی تعارض
مجتہد جمع، نسخ یا ترجیح، انہی تین صورتوں میں سے کوئی صورت اختیار کرے گا۔

دوسرے یہ کہ ان تینوں کی ترتیب شاہ صاحبؒ کے نزدیک وہی ہے جو استاد ابو اسحٰق
ذکر کی ہے۔

شاہ صاحبؒ نے حجۃ کے "باب القضاء فی الأحادیث المختلفۃ" میں بھی یہی ترتیب
کہ پہلے جمع ہوگا پھر نسخ پھر ترجیح، اور اس موقع پر یہ بھی تحریر فرمایا ہے کہ اگر ترجیح بھی ممکن نہ ہو
ساقط ہو جائیں گی۔[1]

اخبار آحاد میں تعارض کی صورتیں

تعارض چونکہ زیادہ تر اخبار آحاد میں ہوتا ہے[2] اس
شاہ صاحب نے اس سلسلہ میں تفصیل سے گفتگو

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ احادیث میں چونکہ نفس الامر میں کوئی تناقض اور اختلاف
صرف ہماری نظر میں اختلاف معلوم ہوتا ہے، اس لئے اصل یہ ہے کہ ہر حدیث پر عمل کیا جائے
یہ کہ ظاہری تناقض کی وجہ سے ہر حدیث پر عمل ممکن نہ ہو۔

ایسی حدیثیں جن میں ظاہری تعارض ہو تین طرح کی ہو سکتی ہیں۔

۱ ۔ دونوں حدیثوں میں فعلِ رسول کا بیان ہو۔
۲ ۔ ایک میں فعل کا بیان ہو، دوسری میں قول کا۔
۳ ۔ دونوں میں قول کا بیان ہو۔

ان احادیث میں تعارض کے وقت کیا طریقے اختیار کئے جائیں گے، شاہ صاحب نے
ہر قسم کے ذیل میں انھیں جدا جدا بیان کیا ہے۔

دو یا زیادہ افعالِ نبویؐ کے درمیان تعارض

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دو یا
کے درمیان تعارض ہو سکتا ہے یا
سلسلہ میں اقوال حسب ذیل ہیں:۔

۱؎ حجۃ، ج ۱ ص ۱۳۸، ۱۳۹۔ ۲؎ تحریر، ص ۳۶۲
۳؎ حجۃ، ج ۱ ص ۱۳۸، ۱۴۰۔

۱۔ بقول ابن رشد افعال کا وہی حکم ہے جو اقوال کا ہے[۱] یعنی جس طرح اقوال میں تعارض ہوتا ہے افعال میں بھی ہوتا ہے۔

۲۔ قرطبی کہتے ہیں کہ جن لوگوں کے نزدیک عمل، دلیل وجوب ہوتا ہے ان کے نزدیک افعال میں تعارض جائز ہے اور اس صورت میں اگر تاریخ معلوم ہو تو متاخر ناسخ ہوگا اور تاریخ معلوم نہ ہو تو ترجیح کی صورت اختیار کی جائے گی، ورنہ ان میں اقوال کی طرح تعارض متحقق ہوگا۔

اور جن لوگوں کے نزدیک فعل، ندب یا اباحت پر دلالت کرتا ہے، ان کے نزدیک افعال میں تعارض نہیں ہوتا۔[۲]

۳۔ ہر طبقہ کے جمہور اہل اصول کا مسلک یہ ہے[۳]، کہ آپ کے افعال کے درمیان تعارض جائز نہیں ہے کہ ایک فعل دوسرے کے لئے ناسخ یا مخصص ہو[۴] کیونکہ دو مختلف فعلوں کا اجتماع متصور ہوگا یا متصور نہ ہوگا۔ اجتماع متصور نہ ہو تو یا تو ان کے احکام میں باہم تناقض ہوگا مثلاً صلوٰۃ ظہر و عصر یا تناقض ہوگا مثلاً آپ نے کسی معین وقت میں روزہ رکھا اور پھر اسی جیسے وقت میں کھایا پیا۔

پہلی دو صورتوں میں تعارض نہ ہونے میں کوئی خفا نہیں اور آخری صورت میں بھی تعارض نہیں کیونکہ ہو سکتا ہے کہ فعل ایک وقت میں واجب یا مندوب یا مباح ہو اور دوسرے وقت میں اس کے خلاف ہو[۵]

لیکن اگر اس کی کوئی دلیل ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بار جو فعل کیا اس کی تکرار اسی وقت میں آپ پر واجب تھی یا اس کی کوئی دلیل ہو کہ امت پر آپ کی اتباع اسی وقت میں واجب ہے تو اس صورت میں البتہ تعارض ہوگا[۶] اور اس صورت میں پہلا دوسرے کے لئے ناسخ یا مخصص ہوگا[۷] اور اگر تاریخ معلوم نہ ہو تو تعارض ثابت ہوگا اور ترجیح

---

۱ ارشاد ص ۳۸۔ ۲ ایضاً ص ۳۸ و ۳۹ ۳ ایضاً ص ۳۸۔

۴ آمدی ج ۱ ص ۹۸، مسلم و فواتح ج ۲ ص ۲۰۲، ارشاد ص ۳۸

۵ آمدی و ارشاد حوالہ سابقہ۔ ۶ آمدی ج ۱ ص ۹۸

۷ آمدی ج ۱ ص ۹۸، مسلم و فواتح ج ۲ ص ۲۰۲۔

۸ ایضاً ناسخ ہوگا، احناف کے نزدیک اور مخصص ہوگا شوافع کے نزدیک (فواتح حوالہ سابقہ)۔

طلب کی جائے گی۔ [1]

دو متعارض حدیثوں میں فعل رسول ﷺ کا بیان ہو تو شاہ صاحب اس کے بارے میں لکھتے ہیں کہ

(۱) اگر دونوں فعل عادت سے متعلق ہوں، عبادت سے متعلق نہ ہوں اور ایک صحابی روایت کریں کہ آپ نے یہ کام کیا۔ دوسرے صحابی کوئی دوسرا کام بیان کریں، تو ایسی صورت میں کوئی تعارض نہ ہوگا، اور دونوں فعل مباح ہوں گے۔

(۲) اگر ان دو افعال میں سے ایک میں قربت کے آثار ہوں دوسرے میں نہ ہوں یعنی ایک فعل بطور عبادت معلوم ہوتا ہو دوسرا بطور عادت، تو جو بطور عبادت معلوم ہوتا ہو وہ مستحب ہوگا اور دوسرا جائز۔

(۳) اگر دونوں عبادت سے متعلق ہوں تو

(الف) دونوں مستحب یا دونوں واجب ہوں گے، اس طرح کہ ایک دوسرے کی جگہ کافی ہوگا

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ وتر میں گیارہ رکعات ہیں یا نو یا سات۔ تہجد میں جہر ہے یا مخافت، رفع ید کانوں تک ہے یا شانوں تک، حضرت عمرؓ حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے مروی تشہدات میں سے کون سا تشہد پڑھنا چاہیے، وتر کی صرف ایک رکعت ہے یا تین، استفتاح صباح، مسا، اور مختلف اسباب و اوقات میں کونسی دعائیں پڑھنی چاہئیں۔ ان تمام امور کے بارے میں جو متعارض احادیث وارد ہیں ان میں اسی اصول کے مطابق فیصلہ ہونا چاہیے اور خلفاء صحابہ نے اسی اصول کے مطابق فیصلہ کیا بھی ہے۔

(ب) اگر دونوں عبادت سے متعلق ہوں اور ان سے پیشتر کوئی ایسا امر آگیا ہو جس سے حرج کو واجب کر دیا ہو تو وہ دونوں حدیثیں اس حرج اور تنگی کا مخلص ہوں گی۔ مثلاً کفارہ سے

---

[1] فواتح ج ۲ ص ۲۰۲۔ علامہ شوکانی لکھتے ہیں کہ افعال اگر اقوال کا بیان نہیں تب تو ان میں تعارض نہیں ہوتا لیکن اگر اقوال کے بیانات ہیں تو ان میں صورۃً تعارض ہو جاتا ہے لیکن یہ تعارض دراصل یعنی اقوال میں ہوتا ہے، بیانات یعنی افعال میں نہیں مثلاً "صلوا کما رأیتمونی اصلی" اور ایسی میں آخر القولین کی طرح آخر الفعلین ناسخ ہوگا۔ (ارشاد، ص ۳۹)

اور یا ایک قول کے مطابق، محارب کے حادثے۔

(ج) یا اس حدیث میں کوئی مخفی علت ہو جو ایک وقت میں ایک فعل کو، اور دوسرے وقت دوسرے فعل کو واجب یا مستحسن کرتی ہو یا ایک وقت میں ایک فعل کو واجب کرتی ہو اور دوسرے وقت میں اس کے ترک کی اجازت بناتی ہو۔ ایسی صورت میں اس علت کی تفتیش ضروری ہوگی۔

(د) یا ان دونوں فعلوں میں سے ایک میں اصالۃ کا اثر، اور دوسرے میں حرج کا اعتبار ظاہر ہو پہلا عزیمت کا ہوگا، دوسرا رخصت۔

(ہ) اگر دونوں فعلوں میں سے کسی ایک کے نسخ کی دلیل ظاہر ہو جائے تو نسخ کا اعتبار ہوگا۔[1]

ایک حدیث میں فعل رسولؐ کا بیان ہو دوسری میں قول رسولؐ کا اور دونوں میں تعارض ہو تو اس صورت کے بارے میں شاہ صاحب لکھتے ہیں۔

(۱) اگر قول کی دلالت تحریم یا وجوب پر قطعی نہ ہو یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک اس قول کا رفع قطعی نہ ہو تو دونوں حدیثوں میں متعدد وجوہ کا احتمال ہوگا۔

(۲) اگر قول کی دلالت یا رفع قطعی ہو تو قرائن کی جستجو کے بعد انہی کے مطابق قول، فعل کے لئے مخصص ہوگا یا نسخ۔[2]

دونوں حدیثوں میں قول رسول کا بیان ہو تو شاہ صاحب کے نزدیک:۔

(۱) اگر ایک حدیث ایک معنی میں ظاہر ہو دوسرے میں ماؤل اور تاویل بھی قریب ہو تو ان میں سے ایک کو دوسرے کے بیان پر محمول کیا جائے گا۔ البتہ اگر تاویل بعید ہو تو تا وقتیکہ دو باتوں میں سے کوئی ایک بات نہ ہو ایک کو دوسری حدیث کا بیان نہ قرار دیا جائے گا۔ یا تو کوئی قرینہ نہایت قوی موجود ہو یا وہ تاویل کسی فقیہ صحابی سے منقول ہو۔ مثلاً اس ساعت کے بارے میں جس میں قبولیت دعا کی امید ہوتی ہے، حضرت عبد اللہ بن سلامؓ سے مروی ہے کہ وہ آفتاب غروب ہونے سے ذرا پہلے کی ساعت ہے۔ اس پر حضرت ابوہریرہؓ نے اعتراض کیا کہ وہ وقت تو نماز کا وقت ہی نہیں حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ "لا یسئال اللہ فیہا مسلم قائم یصلی" حضرت عبد اللہ بن سلامؓ نے جواب دیا کہ نماز کا انتظار کرنے والا بھی ایسا ہی ہے جیسا نماز پڑھنے والا۔

---

[1] و [2] حجۃ ج ۱ ص ۱۳۸ ۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ تاویل بعید ہے اور اگر یہ تاویل ایک فقیہ صحابی سے منقول نہ ہوتی تو مقبول نہ ہوتی۔

(۳) اگر مناط اور مناسب شہادت دے تو ہر ایک کو جداگانہ صورت پر محمول کیا جائے اور اگر ممکن ہو تو ایک کو کراہت پر محمول کیا جائے، دوسری کو فی الجملہ بیانِ جواز پر اور اگر کوئی خرابی مقدم ہو چکی ہو تو تشدید کو زجر پر محمول کیا جائے۔ [1]

دونوں حدیثوں میں قولِ رسول کا بیان ہو لیکن ان میں سے ایک کسی مسئلہ میں فتویٰ ہو اور دوسری کسی واقعہ میں قضاء تو شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ

(۱) اگر کوئی علت فارقہ موجود ہو تو اس کے مطابق فیصلہ ہوگا مثلاً آنحضرتؐ سے ایک جوان آدمی نے صائم کے لئے بوسہ کی بابت دریافت کیا تو آپ نے منع فرما دیا اور بوڑھے کو اجازت دیدی۔

(۲) اگر دونوں میں سے صرف ایک میں، سیاق کلام کسی حاجت پر یا سائل کے اصرار پر یا کسی امر کی تکمیل سے اغماض پر یا کسی ایسے منفعت کے روکنے پر جس نے اپنے نفس پر تشدد کیا ہو دلالت کرے تو ایک کو عزیمت قرار دیا جائے گا دوسرے کو رخصت۔

(۳) اگر وہ دونوں حدیثیں کسی جنتی کے لئے، دو مخلصوں کے طور پر ہوں یا کسی جنایت کرنے والے کے لئے دو عقوبتوں کے طور پر ہوں، یا حنث کے دو کفاروں کے طور پر ہوں تو دونوں صورتوں کی صحت حل جائز ہوگا اور نسخ کا احتمال بھی ہوگا۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ مستحاضہ کو آپ نے کبھی ہر دو نمازوں کے لئے غسل کا فتویٰ دیا اور کبھی یہ کہ ایام عادت کو حیض کی مدت شمار کرے، یا ان دونوں کو ایام حیض سمجھے جن میں شدید خون ہو گویا آپؐ نے مستحاضہ کو دونوں باتوں کے درمیان اختیار دیا تھا اور عادت اور خون کا رنگ، ایام کے بارے میں، دونوں میں حیض کا مظنہ ہونے کی صلاحیت ہے۔

اسی طرح جو شخص مر جائے اور اس پر روزے باقی ہوں تو آپ نے اس کی جانب سے روزہ رکھنے کا اور ایک قول کے مطابق اس کی طرف سے کھانا کھلانے کا فتویٰ دیا۔

اسی طرح نماز میں شک کرنے والے کو آپ نے یہ فتویٰ دیا کہ وہ اپنے شک کو دو باتوں میں

---

[1] حجۃ ج ۱ ص ۱۳۸ -

جس طرح چاہے دور کرے، یا تو صواب کی تحری کرے یا یقینی رکعتوں کو اختیار کرے۔

اسی طرح اثباتِ نسب میں، ایک قول کے مطابق، قیافہ سے، اور ایک قول کے مطابق قرعہ سے فیصلہ فرمایا۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ ان تمام احادیث میں اسی اصل کے مطابق فیصلہ ہونا چاہئے۔

مذکورہ تمام صورتیں، متعارض احادیث میں جمع و تاویل کی صورتیں ہیں لیکن اگر جمع کی گنجائش نہ ہو تو شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اگر نسخ کی دلیل ظاہر ہو تو نسخ پر عمل کیا جائے گا۔

شاہ صاحب نے اس موقع پر معرفتِ نسخ کے طریقے بھی تحریر فرمائے ہیں جن کا ذکر نسخ کے بیان میں گذر چکا۔

اور اگر دو متعارض حدیثوں میں جمع و تاویل کی گنجائش بھی نہ ہو اور نسخ بھی معلوم نہ ہو تو شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ ان میں تعارض متحقق ہوگا۔ اور اس صورت میں اگر ایک کی دوسری پر ترجیح ظاہر ہو تو راجح پر عمل کیا جائے گا۔ اور اگر ترجیح کی صورت بھی اختیار کی جا سکتی ہو تو دونوں ساقط ہو جائیں گی۔ لیکن شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ تساقط کی صورت ایک مفروض اور تقریباً معدوم صورت ہے۔[1]

وجوہ ترجیح | دو متعارض احادیث کے درمیان وجوہ ترجیح کیا ہوں گی۔ شاہ صاحب نے انھیں ان الفاظ میں بیان کیا ہے کہ

"فإن ظهر ترجيح أحدهما، إما بمعنى فى السند من كثرة الرواة، وفقه الراوى، وقوة الاتصال، وتصريح صيغة الرفع، وكون الراوى صاحب المعاملة، بأن يكون هو المستفتى أو المخاطب أو المباشر، أو بمعنى فى المتن، من التأكيد والتصريح، أو بمعنى فى الحكم وعلته من كونه مناسبا بالأحكام الشرعية، وكونها علة شديدة المناسبة عرفت تأثيرها، أو من خارج من كونه متمسك أكثر أهل العلم، أخذ بالراجح"[2]

[1] و [2] حجۃ ج ۱ ص ۱۳۹۔

شاہ صاحب نے اس موقع پر چار قسم کے وجوہ ترجیح شمار کرائے ہیں۔

۱ ـ ترجیح باعتبار سند۔ اس کی شاہ صاحب نے پانچ صورتیں تحریر فرمائیں۔ (۱) کثرۃ رواۃ (۲) فقہ راوی۔ (۳) قوت اتصال۔ (۴) صیغۂ رفع کی تصریح۔ (۵) راوی کا صاحب معاملہ میں مستفتی یا مخاطب یا مباشر ہونا۔

۲ ـ ترجیح باعتبار متن۔ شاہ صاحب اس کی دو صورتیں لکھتے ہیں: (۱) تاکید۔ (۲) تصریح۔

۳ ـ ترجیح باعتبار حکم و علت۔ شاہ صاحب نے اس کی دو صورتیں لکھیں: (۱) حکم کا احکام شرعیہ کے مناسب ہونا۔ (۲) علت کا منضبط، بیّنہ اور معروفۃ التاثیر ہونا۔

۴ ـ ترجیح باعتبار امر خارج۔ اس کی شاہ صاحب نے ایک صورت تحریر فرمائی یعنی اکثر اہلِ علم کا اس سے تمسک کرنا۔[1]

ترجیح کی یہ چاروں صورتیں شوافع کی عام کتب اصول میں ملتی ہیں[2] لیکن احناف کی کتب اصول میں عام طور پر صرف مقدم الذکر دو طریقے ذکر کئے جاتے ہیں[3]۔ وجوہ ترجیح کے ذیل میں شاہ صاحب نے حسب ذیل امور بھی بیان کئے ہیں۔

۱ ـ صحابی کا قول "أمر و نہی و رخص" اس کے بعد "أمرنا و نہینا" اس کے بعد "من السنۃ کذا" و "عصی أبا القاسم من فعل کذا" اس کے بعد "ھذا حکم النبی" یہ تمام صورتیں رفع میں ظاہر ہیں اگرچہ ان میں یہ احتمال بھی ہے کہ صحابی نے اپنے اجتہاد سے اس علت کی صورت بیان کر دی ہو جس پر حکم کا مدار ہے، یا اپنے اجتہاد سے حکم کی تعیین کر دی ہو کہ وہ واجب ہے یا مستحب، عام ہے یا خاص۔

۲ ـ صحابی کا قول "کان یفعل کذا" یہ تعددِ فعل میں ظاہر ہے، لیکن دوسرے صحابی کا قول "کان یفعل غیرہ" اس کے منافی نہیں۔

---

[1] کتب اصول میں ان چاروں اقسام میں سے ہر قسم کے تحت مزید وجوہ ترجیح بھی ملتی ہیں، تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمایئے ارشاد (ص ۲۷۵ و ۲۸۰)۔

[2] مثلاً آمدی ج ۳ ص ۱۷۱، نیز مختصر ج ۲ ص ۳۱۰۔

[3] التحریر ص ۳۶۹ ـ ۳۷۵، مسلم ج ۲ ص ۲۰۳ ـ ۲۰۹۔ استاذ ابو اسحٰق شیرازی نے بھی ترجیح کی یہی دو صورتیں ذکر کی ہیں: باعتبار سند، باعتبار متن۔ (اللمع ص ۶۹)

۳ ۔ صحابی کا قول "صحبت فلما رہ یمنی" اور "کنا نفعل فی عہدہ" یہ تقریر میں ظاہر ہے نص نہیں۔

۴ ۔ کبھی اختلاف طرق کی وجہ سے حدیث کے صیغوں میں اختلاف ہو جاتا ہے اور یہ اختلاف حدیث کے نقل بالمعنی کی وجہ سے ہوتا ہے، پس اگر کوئی حدیث ایسی ہو کہ اس کے الفاظ میں ثقات کا اختلاف نہ ہو تو ظاہر ہے کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے الفاظ ہوں گے اور ایسی حدیث میں الفاظ کی تقدیم و تاخیر اور واو اور فا، اور اسی قسم کے معانی سے جو اصل مراد پر زائد ہوں استدلال کیا جا سکتا ہے۔

۵ ۔ اگر حدیث کے الفاظ میں اختلاف ہو اور اختلاف بھی اختلاف محتمل ہو اور تمام راوی ثقہ، حفظ اور کثرت روایت میں باہم متقارب ہوں تو اس امر کا ظہور ساقط ہو جائے گا کہ وہ آپ ہی کے الفاظ ہیں۔ اور ایسی حدیث سے اس معنی کے سوا جو سب نے بیان کئے ہیں اور کسی چیز سے استدلال درست نہ ہوگا۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ جمہور رواۃ، روس معانی کی طرف اعتنا کیا کرتے تھے حواشی اور زوائد کی طرف اعتنا نہ کرتے تھے۔

۶ ۔ اگر رواۃ کے مراتب میں اختلاف ہو تو اس قول کو لیا جائے گا جو ثقہ سے یا اکثر سے یا اس شخص سے منقول ہو جو قصہ سے زیادہ واقف ہے۔

۷ ۔ اگر کسی ثقہ کے قول سے ضبط کی زیادتی معلوم ہوتی ہو تو اسی کو اختیار کیا جائے گا۔ مثلاً راوی کا قول کہ حضرت عائشہؓ نے "وثب" کا لفظ فرمایا "قام" کا لفظ نہیں کہا، یا انھوں نے "أفاض علی جلدہ الماء" فرمایا "اغتسل" نہیں کہا۔

۸ ۔ اگر حدیث کے الفاظ میں رواۃ کا اختلاف ہو اور یہ اختلاف اختلاف فاحش ہو لیکن تمام راوی ثقہ، حفظ اور کثرت روایت میں باہم متقارب ہوں اور کوئی مرجح موجود نہ ہو تو مختلف خصوصیات ساقط ہو جائیں گی۔

۹ ۔ حدیث مرسل کے ساتھ اگر کوئی قرینہ موجود ہو تو اس سے احتجاج درست ہوگا لیکن اس کا مرتبہ مسند سے کم ہوگا اور اگر کوئی قرینہ موجود نہ ہو تو اس سے احتجاج درست نہ ہوگا۔

یہ قرائن حسب ذیل ہو سکتے ہیں۔

دوسرے صحابی کی موقوف یا مسند ضعیف یا مرسل سے اس کی تقویت ہوتی ہو بشرطیکہ دونوں کے شیوخ جدا جدا ہوں یا اکثر اہل علم کا قول یا صحیح قیاس یا کسی نص کا ایماء اس کا موید ہو یا یہ معلوم ہو کہ وہ عدل کے سوا اور کسی سے ارسال نہیں کرتا[1]

۱۰ - جو حدیث قاصر الضبط سے مروی ہو لیکن وہ متہم یا مجہول الحال نہ ہو تو مختار یہ ہے کہ اگر اس کے ساتھ، قیاس یا اکثر اہل علم کے عمل سے موافقت جیسا کوئی قرینہ موجود ہو تو وہ مقبول ہوگی ورنہ نہیں۔

۱۱ - اگر ایک ثقہ، حدیث میں کوئی ایسی زیادہ بات بیان کرے کہ باقی رواۃ کا اس سے سکوت ممتنع نہ ہو تو وہ زیادتی مقبول ہوگی مثلاً مرسل کا اسناد، یا اسناد میں ایک راوی کا اضافہ یا مورد حدیث اور سبب روایت کا ذکر اور کلام کا اطناب اور کسی ایسے مستقل جملہ کا لانا جس سے کلام کے معنی متغیر نہ ہوں۔

۱۲ - لیکن اگر زیادتی ایسی ہو کہ باقی رواۃ کا اس سے سکوت ممتنع ہو، تو وہ زیادتی مقبول نہ ہوگی مثلاً وہ زیادتی ایسی ہو جس سے معنی متغیر ہو جائیں یا اس میں کوئی ایسی نادر بات ہو جسے عادۃً ترک نہیں کیا جاتا۔

۱۳ - اگر کوئی صحابی کسی حدیث کو ایک محمل پر حمل کرے تو اگر اس میں اجتہاد کی گنجائش ہے تو وہ محمل فی الجملہ ظاہر ہوگا یہاں تک کہ اس کے خلاف کوئی دلیل قائم ہو جائے اور اگر اس میں اجتہاد کی گنجائش نہ ہو تو وہ محمل قوی ہوگا اور اس کو ایسا قرار دیا جائے گا جیسے کوئی عاقل، زبان اُن حالی اور مقالی قرائن سے کوئی خاص معنی متعین کرتا ہے۔

اسی سلسلہ میں شاہ صاحب مزید لکھتے ہیں کہ صحابہ اور تابعین کے آثار میں اختلاف کی صورت میں اگر مذکورہ طرق جمع میں سے کسی طریقے پر جمع ممکن ہو تو بہتر ہے، ورنہ اس مسئلہ میں دو یا متعدد اقوال سمجھے جائیں گے اور یہ دیکھا جائے گا کہ ان میں سے کون سا قول زیادہ درست ہے۔

---

[1] مرسل کی حجیت پر اس سے قبل مستقل گفتگو کی جا چکی ہے۔

شاہ صاحب مذاہب صحابہ کے ماخذ کی معرفت کو ایک مخفی علم قرار دیتے ہیں اور اس کے حاصل کرنے کی تاکید بھی فرماتے ہیں [1]

ترجیح بکثرۃ الرواۃ

شاہ صاحب نے ترجیح باعتبار سند کی ایک صورت ترجیح بکثرۃ الرواۃ بھی تحریر کی ہے جیسا کہ معلوم ہو چکا۔ لیکن ترجیح کی یہ صورت احناف اور شوافع کے درمیان مختلف فیہ ہے۔ احناف کثرۃ رواۃ کو وجہ ترجیح نہیں مانتے [2]۔ وہ کہتے ہیں کہ جس طرح دو مدعیوں میں سے ایک نے دو شاہد پیش کئے دوسرے نے چار تو چار کی شہادت دو کی شہادت پر بالاتفاق [3] راجح نہ ہوگی۔ اسی طرح کثرت رواۃ کی وجہ سے بھی کسی روایت کو ترجیح نہ ہوگی [4]

لیکن شوافع کثرۃ رواۃ کو وجہ ترجیح مانتے ہیں [5] اس لئے کہ کثرۃ رواۃ سے ظن قوی ہو جاتا ہے۔ بقول شوکانی جمہور کا یہی مذہب ہے [6]

امام غزالیؒ لکھتے ہیں کہ کثرۃ رواۃ سے بلاشبہ غلبۂ ظن پیدا ہوتا ہے لیکن بسا اوقات یہ بھی ہوتا ہے کہ ایک عادل شدت تیقظ و ضبط کی وجہ سے فی نفسہ دو عادلوں سے زیادہ قوی ہوتا ہے اس لئے اعتماد اصل مجتہد کے غلبۂ ظن پر ہے [7]

---

[1] حجۃ ج ۱ ص ۱۳۰

[2] التقریر ص ۲۷۵، مسلم ج ۲ ص ۲۱۰، منار ج ۲ ص ۶۳
احناف میں سے امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا یہی مذہب ہے اور عام حنفی اصولیین نے اسی کو اختیار کیا ہے لیکن امام محمدؒ ترجیح بکثرۃ الرواۃ کے قائل ہیں۔ (فواتح ج ۲ ص ۲۱۰)۔

[3] صدر الشریعہ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے (توضیح ج ۲ ص ۱۱۶) لیکن ابن امیر الحاج لکھتے ہیں کہ ایک قول کے مطابق امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کثرۃ شہود کا اعتبار کرتے ہیں (التقریر ج ۳ ص ۳۳)۔

[4] التقریر حوالہ سابقہ۔

[5] اللمع ص ۳۶، آمدی ج ۳ ص ۲۷۶، جمع ج ۳ ص ۳۶۱، مختصر ج ۲ ص ۳۱۰۔ احناف کی طرح بعض شوافع بھی اصول شہادت کے مطابق ترجیح بکثرت الرواۃ کے قائل نہیں لیکن شوافع کا اصح مذہب یہی ہے کہ یہ وجہ ترجیح ہے۔ (اللمع حوالہ سابقہ)

[6] مختصر حوالہ سابقہ، ارشاد ص ۲۷۶۔

[7] ارشاد حوالہ سابقہ۔ [8] مستصفیٰ ج ۲ ص ۳۹۷۔

شاہ صاحب کے بارے میں معلوم ہو چکا ہے کہ وہ ترجیح بکثرۃ الرواۃ کے قائل ہیں۔

ترجیح بکثرۃ الرواۃ کو شاہ صاحب علم الاصول کے مسئلے کے بجائے، جبلی اصول کے قبیل سے مانتے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں:۔

"وبسیارے از مسائل اصول امر جبلی است کہ جبلت انسان بآں حکم می کند مثل ترجیح نص بظاہر، یا ترجیح حدیث راوی کہ احفظ وافقہ باشد بر حدیث غیر آں، و مثل ترجیح بکثرت رواۃ و امثال آں از اوائل۔ و دریں جا با علم اصول تعلق ندارد"[1]

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ احناف کا یہ مسلک کہ "لا ترجیح بکثرۃ الرواۃ" اصحاب مذہب سے منقول نہیں بلکہ اصول مخرجہ میں سے ہے چنانچہ لکھتے ہیں:۔

"وجدت بعضهم يزعم أن بناء الخلاف بين أبي حنيفة والشافعي رحمهما الله على هذه الأصول المذكورة في كتاب البزدوي ونحوه، وإنما الحق أن أكثرها أصول مخرجة على قولهم"[2]

اس کے بعد اپنے خیال کے مطابق احناف کے چند مخرج اصول کو ذکر کر کے جن میں سے ایک "لا ترجیح بکثرۃ الرواۃ" بھی ہے، لکھتے ہیں:۔

"وأمثال ذلك أصول مخرجة على كلام الأئمة وأنها لا تصح بها رواية عن أبي حنيفة وصاحبيه"[3]

اسی طرح ایک موقع پر احناف کے چند اصول پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"بہر حال مذہب برائے مذہب خود اصول درست کردہ حنفیاں برائے احکام مذہب خود اصلے چند تراشیدہ اند مثل الخاص مبین فلا یلحقہ البیان، العام قطعی کالخاص، المفہوم المخالف غیر معتبر، لا ترجیح بکثرۃ الرواۃ، الزیادۃ علی الکتاب نسخ، إلی غیر ذلک۔ و غالب اسرار اصول ایشاں اظہار فرق است در آنچہ خلاف قواعد شہید ایشاں

---

[1] قرۃ، ص ۱۸۶۔

[2] حجۃ ج ۱ ص ۱۶۰۔

[3] ایضاً

وظاہر الروایۃ یافتہ شود ایں ہمہ با کلام صاحب چہ ربط و کدام تعلق"۔ ؎۱

اس عبارت میں یہ بات بھی قابلِ لحاظ ہے کہ شاہ صاحب نے دوسروں کے لئے "اصول در[ست] [کر]دہ" لکھا ہے اور احناف کے لئے "اصلے چند تراشیدہ اند"۔

بہرحال شاہ صاحب ترجیح بکثرۃ الرواۃ کے قائل ہیں اور احناف کی اس اصل کو کہ کثرۃ رواۃ [سے] ترجیح نہیں، ائمہ سے منقول ہونے کے بجائے تخریج کردہ اور تراشیدہ اصل قرار دیتے ہیں۔

[ح]اظر کی مبیح پر ترجیح

جب دو دلیلوں میں اس طرح کا تعارض ہو کہ ان میں سے ایک دلیل کسی فعل کی حرمت کو بتاتی ہو اور دوسری اباحت کو تو احناف و شوافع [کے] مذہب کی بنا پر جو دلیل حرمت کو بتاتی ہو وہ اس پر راجح ہوگی جس سے اباحت ثابت [ہوتی] ہو۔ ؎۲

شاہ صاحب بھی ایسی صورت میں اسی کے قائل ہیں کہ حاظر مبیح پر راجح ہوگی۔ وہ [فر]ماتے ہیں کہ:۔

"أقول قد يتعارض في المسئلة وجهان وجه إباحة ووجه تحريم لاتفاق أصل مأخذ المسئلة من الشريعة كحديثين متعارضين وقياسين متخالفين وإما في تطبيق صورة الحادثة بما تقرر في الشريعة من حكمي الإباحة والتحريم فلا يصفو ما بين العبد وما بين الله إلا بتركه والأخذ بما لا اشتباه فيه"۔ ؎۳

شاہ صاحب کا یہ فرمانا کہ ترک اور غیر مشتبہ کے اخذ ہی سے 'عبد و معبود کا تعلق' خالص اور [ص]اف رہ سکتا ہے، اس سے واضح ہے کہ ان کے نزدیک حرمت، اباحت پر راجح ہوگی اور فعل کے [مق]ابلہ میں ترک ہی غیر مشتبہ صورت ہوگی۔

[فقہ]اء کا بیشتر اختلاف ترجیح احد القولین میں ہے؟

فقہاء کے باہمی اختلافات سے عام ذہنوں میں خلش پیدا ہوتی ہے لیکن یہ خلش اس [حقی]قی صورت حال کی روشنی میں بہت خفیف ہوجانی چاہئے جس کا اظہار شاہ صاحب نے ان

؎۱ [تذ]کرہ ص ۱۸۶۔

؎۲ [...] آمدی ج ۳ ص ۵۱، التحریر ج ۳ ص ۹۹ و ۹، مسلم ج ۲ ص ۲۰۹، کشف منار ج ۲ ص ۵۸۰۔ ؎۳ حجۃ ج ۱ ص ۱۰۱۔

الفاظ میں کیا ہے کہ

• أكثر صور الاختلاف بين الفقهاء لا سيما في المسائل التي ظهر فيها أقوال الصحابة في الجانبين كتكبيرات التشريق وتكبيرات العيدين ونكاح المحرم وتشهد ابن مسعود والإخفاء بالبسملة وبآمين، والإشفاع والإيتار في الإقامة ونحو ذلك، إنما هو في ترجيح أحد القولين. وكان السلف لا يختلفون في أصل المشروعية، وإنما كان خلافهم في أولى الأمرين. ونظيره اختلاف القراء في وجوه القراءة۔ [1]

واضح رہے کہ فقہاء کے مابین سب سے زیادہ اختلافات عبادات میں ہیں اور وہ مسائل جن کا شاہ صاحب نے ذکر کیا، منجملہ ان مسائل کے ہیں جن میں اختلاف اور رد دلائل سے کتب فقہ معمور ہیں۔

لیکن جیسا کہ شاہ صاحب نے ذکر کیا، ان مسائل میں جانبین کی اصل مشروعیت اور جواز میں عموماً کوئی اختلاف نہیں بلکہ بیشتر اختلاف اس میں ہے کہ ان میں سے کون سی صورت راجح اور اولیٰ ہے۔

---

[1] حجۃ ج ۱ ص ۱۵۸ - ۱۵۹۔

باب ٣

متعلقات کتاب وسنّت

۱۔ معنی کے ظہور و خفا کے اعتبار سے لفظ کی تقسیم

ظہور معنی کے اعتبار سے، احناف کے نزدیک لفظ کی چار قسمیں ہیں :۔

ظاہر، نص، مفسر اور محکم [۱]

لفظ کی مراد اگر نفس صیغہ سے واضح ہو تو اسے ظاہر کہتے ہیں۔ اگر وضوح زیادہ ہو بایں طور کہ سوق کلام اسی کے لئے ہو تو اسے نص کہتے ہیں [۲]۔ اگر وضوح اور زیادہ ہو کہ تاویل اور تخصیص کا دروازہ بھی بند ہو جائے تو اسے مفسر کہتے ہیں [۳]۔ اور اگر وضوح اتنا زیادہ ہو کہ نسخ کا احتمال بھی باقی نہ رہے تو اسے محکم کہتے ہیں [۴]۔

ظہور کی طرح خفاء معنی کے اعتبار سے بھی لفظ کی چار قسمیں ہیں :۔

خفی، مشکل، مجمل اور متشابہ [۵]

لفظ میں خفاء اگر کسی عارض کی وجہ سے ہے تو اسے خفی کہتے ہیں [۶]۔ اگر خفا نفس صیغہ

---

۱ منار ج ۱ ص ۱۳۱، تنقیح ج ۱ ص ۱۲۳، تحریر ص ۴۲۔

۲ مثلاً "أحل الله البيع وحرم الربوا" یہ آیت بیع کی حلت اور ربوا کی حرمت میں ظاہر ہے اور بیع اور ربوا کا فرق بتانے میں نص (منار و تنقیح حوالہ جات سابقہ)
علامہ ابن ہمام لکھتے ہیں کہ ظاہر کی مثال نص سے منفرد ہو کر نہیں ہو سکتی۔ اس لئے کہ ظاہر جس کلام میں بھی ہوگا وہ بہر حال کسی مقصد کے لئے لایا گیا ہوگا۔ البتہ نص کی مثال ظاہر سے منفرد ہو کر ہو سکتی ہے۔ مثلاً "یا أیها الناس اتقوا ربکم" کہ اس میں سے ہر لفظ اپنے مفہوم کے لئے لایا گیا ہے۔ (تحریر ص ۴۲)۔

۳ مثلاً "قاتلوا المشرکین کافۃ" (تنقیح حوالہ سابقہ) اگر کسی لفظ کا خفا کسی قطعی دلیل سے دور کیا گیا ہے تو اُسے بھی مفسر کہتے ہیں۔ اور اگر خفا کسی ظنی دلیل سے دور کیا گیا ہے تو اسے مأوّل کہتے ہیں۔

۴ منار حوالہ سابقہ ص ۱۳۱، ۱۳۳۔ تنقیح حوالہ سابقہ ص ۱۲۴، ۱۲۵۔ محکم کی مثال: "الجهاد ماض إلی یوم القیمة" (تنقیح حوالہ سابقہ ص ۱۲۵، تحریر ص ۴۳)

۵ تنقیح ج ۱ ص ۱۲۶۔

۶ مثلاً آیت سرقہ جو نباش اور طرار کے حق میں خفی ہے کیونکہ ان دونوں کے مخصوص نام ہیں (تنقیح حوالہ سابقہ)۔

کی وجہ سے ہے، تو اگر عقلاً اس کا ادراک ہو سکتا ہو تو اسے مشکل کہتے ہیں [1]۔ اور اگر عقلاً اس کا ادراک نہ ہو سکتا ہو، بلکہ وہ نقل کے ذریعہ سمجھ میں آئے تو اسے مجمل کہتے ہیں [2]۔ اور اگر وہ نقلاً بھی سمجھ میں نہ آئے تو اسے متشابہ کہتے ہیں [3]۔

شوافع کے یہاں ظہور و خفا کے اعتبار سے یہ تقسیمات نہیں، ان کے یہاں ظہور اور خفا کے اعتبار سے اصل میں دو لفظ ملتے ہیں، محکم اور متشابہ۔ محکم ان کے نزدیک وہ ہے جس کے معنی واضح ہوں اور متشابہ وہ ہے جس کے معنی واضح نہ ہوں گے [4]

محکم دو صورتوں کو شامل ہے، نص اور ظاہر [5] چنانچہ قاضی عضد لکھتے ہیں:-

"المحكم المتضح المعنى سواء كان نصاً أو ظاهراً" [6]

شوافع کے نزدیک ظاہر اسے کہتے ہیں جس کی دلالت ظنی ہو [7] اور اس میں احتمال مرجوح بھی ہو [8]۔ ظاہر کا مقابل مؤول ہے [9] اور اس بنا پر ظاہر میں، اس کے معنی ظاہر سے عدم صرف معتبر ہو گا اور مؤول میں معنی ظاہر سے صرف معتبر ہو گا [10]۔

---

[1] مشکل کی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ معنی میں غموض کی وجہ سے اشکال ہو مثلاً "إن كنتم جنباً فاطهروا" یہ لفظ کے حق میں مشکل ہے، کیونکہ جنابت میں ظاہر جسم کا دھونا واجب ہے اور باطن جسم کا دھونا واجب نہیں اور فم من وجہ ظاہر ہے، من وجہ باطن۔ (ایضاً) یا اس میں اشکال کسی بدیع استعارہ کی وجہ سے پیدا ہوا ہو، مثلاً "قواریر من فضة" کیونکہ قواریر زجاج سے بنتے ہیں فضہ سے نہیں (ایضاً ص ۴۲)

[2] مثلاً آیت ربوا (ایضاً)

[3] ایضاً، متشابہ مثلاً اوائل سور میں مقطعات اور اللہ کے لئے ید اور وجہ وغیرہ (ایضاً)۔

[4] شرح عضد ج ۲ ص ۲۲، آمدی ج ۱ ص ۸۵، الاتقان ج ۲ ص ۲۔

[5] تحریر ص ۴۳۔

[6] شرح العضد المختصر حوالہ سابقہ

[7] خواہ یہ دلالت وضعی ہو مثلاً اسد کی دلالت، مخصوص درندہ پر یا عرفی مثلاً غائط کی دلالت مستقذر پر (التقریر، ص ۴۳)۔

[8] ایضاً

[9] ایضاً، ص ۴۳، ۴۴،

[10] التقریر والتحبیر ج ۱ ص ۱۴۲، احناف کے نزدیک مفسر اور مؤول کا فرق حاشیہ صفحہ گزشتہ میں مذکور ہو چکا۔

نص: شوافع کے نزدیک اسے کہتے ہیں، جس کی دلالت، اپنے معنی پر قطعی ہو اور اس میں دوسرے معنی کا احتمال نہ ہو سلہ۔ مفسر شوافع کے درمیان مشہور نہیں۔

متشابہ اور مجمل شوافع کے نزدیک، اصح قول کی بنا پر ایک ہیں سلہ اور مجمل ان کے نزدیک اسے کہتے ہیں جس کی مراد مخفی ہو، خواہ یہ خفا، نفس صیغہ کی وجہ سے ہو یا کسی عارض کی وجہ سے سلہ۔

شاہ صاحب کے یہاں، معنی کے ظہور اور خفاء کے اعتبار سے، وہ تقسیم نہیں ملتی جو احناف کے یہاں ہے البتہ محکم، متشابہ، ظاہر اور نص کا، ان کے کلام میں بکثرت ذکر ملتا ہے، اور ان سے وہ وہی معنی مراد لیتے ہیں جو شوافع کے یہاں ہیں۔

محکم اور متشابہ سے، شاہ صاحب کیا مراد لیتے ہیں، اس پر اس سے قبل باب اول کے مبحث اول میں تفصیلی بحث ہو چکی ہے۔ البتہ اس موقع پر ظاہر اور نص پر گفتگو کی ضرورت ہے۔

شاہ صاحب ایک جگہ "فمن حج البیت أو اعتمر فلا جناح علیہ أن یطوف بہما" کے بارے میں لکھتے ہیں:-

"ولا جناح علیہ أن یطوف بہما" نص نیست بلکہ ظاہر است در عدم وجوب، واحتمال دارد کہ ایں عبارت بنا بر دفع شبہ کہ گفتہ باشند" سلہ

یہاں شاہ صاحب نے، نص کو ظاہر کے مقابلہ میں ذکر کیا ہے، اور ظاہر کے متعلق جو کچھ لکھا ہے اس سے معلوم ہوا کہ ظاہر میں، ان کے نزدیک تاویل کا احتمال ہوتا ہے۔ لہٰذا نص شاہ صاحب کے نزدیک، وہ ہوگا جس میں تاویل کا احتمال نہ ہو۔

ایک موقع پر لکھتے ہیں:-

"اعلم أن تعبیر المتکلم عما فی ضمیرہ وفہم السامع إیاہ یکون علی درجات متفاوتۃ فی الوضوح والخفاء، أعلاھا ما صرح فیہ بثبوت الحکم الموضوع لہ عینا وسیق الکلام لأجل تلک الإفادۃ ولا یحتمل معنی آخر، ویتلوہ ما عدم فیہ

سلہ التقریر والتحبیر ج ۱ ص ۱۳۳
سلہ اللمع ص ۲۸، التقریر والتحبیر حوالہ سابقہ ص ۱۶۱۔
سلہ التقریر والتحبیر حوالہ سابقہ ص ۱۶۰۔
سلہ مصفی ج ۱ ص ۳۱۷۔

أحد القيود الثلاثة، لما أثبت الحكم لعنوان عام يتناول جمعا من المسميات شمولا أو بدلا مثل الناس والمسلمون والقوم والرجال وأسماء الإشارة إذا نعتت بصلتها والموصوف بوصف عام والمنفي بلا الجنس، فإن العام يلحقه التخصيص كثيرا، ولما لم يسق الكلام لتلك الإفادة وإن لزمت منها لا مثل جاء في زيد الفاضل بالنسبة إلى الفضل، وما زيد الفقير بالنسبة إلى ثبوت الفقر له، ولما احتمل معنى آخر أيضا كاللفظ المشترك والذي له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف، والذي يكون معروفا بالمثال والقسمة، غير معروف بالحد الجامع المانع كالسفر۔[1]

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ

۱۔ یہاں شاہ صاحب نے جو تقسیم کی ہے، وہ وضوح وخفا کے اعتبار سے ہے۔

۲۔ نص، وضوح کا سب سے اعلیٰ درجہ ہے۔ کیونکہ شاہ صاحب نے، جسے وضوح کا سب سے اعلیٰ درجہ قرار دیا ہے وہ قطعی طور پر نص ہی ہے۔ اگرچہ شاہ صاحب نے اسے صراحۃً نص نہیں کہا۔

شاہ صاحب نے نص میں تین قیود کا اعتبار کیا ہے۔ (الف) اس میں معین طور پر موضوع علہ کے لئے ثبوتِ حکم کی صراحت ہو۔ (ب) سوق کلام اسی افادہ کے لئے ہو۔ (ج) اس میں کسی دوسرے معنی کا احتمال نہ ہو۔

۳۔ نص کی تین قیود میں سے، پہلی قید کے ذریعہ، شاہ صاحب کا مقصود، عام کو خارج کرنا ہے جس میں بکثرت تخصیص ہوا کرتی ہے، گویا نص میں شاہ صاحب کے نزدیک تخصیص کا احتمال بھی نہیں ہوتا۔

دوسری قید سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ظاہر کا اخراج مقصود ہے کیونکہ جاء فی زید الفاضل اور ما زید الفقیر میں سوق کلام تو بیان مجیئت ورد کے لئے ہے، اور یہی ان کا نص ہے، لیکن ان سے زید کا فضل اور فقر بھی معلوم ہو رہا ہے، اور یہ ان کا ظاہر ہے۔ اور یہ مثالیں بعینہٖ أحل الله البیع وحرم الربوا کی طرح ہیں، جسے احناف حلتِ بیع اور حرمتِ ربوا میں ظاہر کہتے ہیں، اور بیع اور

---

[1] حجۃ، ج ۱، ص ۱۳۵، ۱۳۶

سوا کے تفرق میں نص۔ جیسا کہ معلوم ہو چکا۔

تیسری قید سے: تین قسم کے الفاظ کو خارج کرنا مقصود ہے: (الف) مشترک۔ (ب) وہ الفاظ جس کی حقیقت مستعمل اور مجاز متعارف ہو۔ (ج) جو صرف قسمت و مثال کے ذریعہ معلوم ہو، اور جامع مانع کے ذریعہ معلوم نہ ہو۔

۲: تاویل

تاویل اور اس کی اقسام تاویل اَوْلٌ سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں رجوع۔ اصطلاحی طور پر تاویل کی یہ تعریف ہے۔

"توجیہ لفظ متوجہ إلی معان مختلفة إلی واحد منها بما ظهر من الأدلة" [1]

یا

"حمل الظاهر علی المحتمل المرجوح" [2]

---

[1] الاتقان، ج ۲ص ۱۷۳۔

[2] التقریر ص ۳۴۴، ارشاد ص ۱۷۶۔

ان دونوں تعریفوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی تعریف کی بنا پر مشترک کے چند معانی میں سے کسی ایک کی تعیین بھی تاویل کہلائے گی جیسا کہ احناف کہتے ہیں۔ احناف کے نزدیک چونکہ مشترک کے چند معانی میں سے کسی ایک کی ترجیح ظاہر نہ ہو اسے مشترک کہتے ہیں اور کسی ایک معنی کی ترجیح کے ظہور کے بعد، بعینہ اسی مشترک کو ماؤل کہا جاتا ہے۔ (نور ج ۱ ص ۱۴۰)

اور چونکہ شوافع کے نزدیک مشترک کا اس کے کسی ایک معنی پر حمل تاویل نہیں کہلاتا (آمدی ج ۲ ص ۱۳۵) اس لئے عام طور پر وہ تاویل کی دوسری تعریف کرتے ہیں۔ تاویل کی دوسری تعریف مطلق تاویل کی تعریف ہے ورنہ اگر تاویل صحیح کی تعریف مطلوب ہو تو اس میں "بدلیل یُصَیّرہ راجحا" جیسے الفاظ کا اضافہ ضروری ہے (ارشاد حوالہ سابق)

اس موقع پر اس کی وضاحت بھی مناسب ہے کہ بعض حضرات کے نزدیک تفسیر اور تاویل دونوں ایک ہی اور بعض کے نزدیک دونوں میں فرق ہے۔

علامہ سیوطی نے تفسیر و تاویل کے فرق کے سلسلہ میں متعدد اقوال نقل کئے ہیں جن میں سے دو قول حسب ذیل ہیں۔

(باقی حاشیہ برصفحہ آئندہ)

شوافع کے نزدیک تاویل کی تین قسمیں ہیں۔ تاویل قریب، تاویل بعید اور تاویل متعذر[1]
تاویل قریب وہ ہے کہ ادنیٰ مرجح سے راجح ہوجائے، تاویل بعید وہ ہے کہ قوی مرجح کے بغیر راجح نہ ہو اور تاویل متعذر وہ ہے کہ لفظ میں اس تاویل کا احتمال ہی نہ ہو سکے

شاہ صاحب کے یہاں، تاویل کی ان اقسام میں سے تاویل قریب اور تاویل بعید کا ذکر ملتا ہے۔
شاہ صاحب نے حجۃ کے "باب القضاء فی الأحادیث المختلفۃ" میں اس پر قدرے تفصیل کے ساتھ گفتگو کی ہے چنانچہ اسی باب میں ایسی دو متعارض حدیثوں کے بارے میں جس میں تاویل ہو سکتی ہو، تاویل[2] کا بیان یوں لکھتے ہیں۔

فإن كان أحدهما ظاهرا في معنى مؤولا في غيره وكان التأويل قريبا حمل على أن أحدهما بيان للآخر، وإن كان بعيد الرجل عليه إلا عند قرينة قوية جدا أو نقل التأويل عن صحابي فقيه كقول عبد الله بن سلام في

(حاشیہ صفحہ گذشتہ) (۱) التفسير بيان لفظ لا يحتمل إلا وجها واحدا والتأويل توجيه لفظ متوجه إلى معان مختلفة إلى واحد منها بما ظهر من الأدلة.
(۲) التفسير بيان وضع اللفظ إما حقيقة أو مجازا كتفسير الصراط بالطريق والصيب بالمطر والتأويل تفسير باطن اللفظ مأخوذ من الأول وهو الرجوع لعاقبة الأمر فالتأويل إخبار عن حقيقة المراد والتفسير إخبار عن دليل المراد لأن اللفظ يكشف عن المراد والكاشف دليل. مثاله قوله تعالى "إن ربك لبالمرصاد" تفسيره أنه من الرصد يقال رصدته رقبته، والمرصاد مفعال منه وتأويله التحذير من التهاون بأمر الله والغفلة عن الأهبة والاستعداد للعرض عليه (الإتقان ج ۲ ص ۱۷۳)
تاویل کی تعریف میں مزید تعبیرات اور تاویل و تفسیر کے فرق کے لئے کتب لغت اور الاتقان (ص ۱۷۳، ۱۷۴) کی طرف رجوع کیا جا سکتا ہے۔
(حاشیہ صفحہ ہذا) [1] التحریر ص ۳۲۳، ارشاد ص ۱۷۹۔
[2] ارشاد حوالہ سابقہ۔

علامہ ابن ہمام لکھتے ہیں کہ جب شوافع کے نزدیک "حمل الظاهر على المحتمل المرجوح" کو تاویل کہتے ہیں تو تاویل متعذر کو جس میں لفظ اس تاویل کا محتمل ہی نہیں ہوتا، تاویل کہنا درست نہیں البتہ اگر تاویل کے معنی صرف "صرف اللفظ عن ظاهره" لئے جائیں تو ضرور تاویل متعذر کو بھی تاویل کہا جا سکتا ہے۔ (التحریر حوالہ سابقہ)

الساعة لم يروه أنها قبيل الغروب، فأورد أبو هريرة أنها ليست وقت الصلوٰة، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: لا يسأل الله فيها مسلم قائم يصلي. فقال عبد الله بن سلام: المنتظر للصلوٰة كأنه في الصلوٰة. فهذا تأويل بعيد لا يقبل مثله لولا ذهاب الصحابي الفقيه إليه۔

وضابطة البعيد أنه إن عرض على العقول السليمة بدون القرينة أو تجشم الجدل لم يحتمل۔

وإن كان هدماً للإيماء وظاهر ومفهوم واضح أو مورد نص لم يجز أصلاً۔ ؎۱

شاہ صاحب کے اس بیان سے خاص خاص امور یہ معلوم ہوتے ہیں کہ

۱ — تاویل قریب شاہ صاحب کے نزدیک مطلقاً مقبول ہے۔

۲ — تاویل بعید کی قبولیت کے لئے دو شرائط ہیں: (۱) کوئی بہت قوی قرینہ موجود ہو۔ (۲) وہ تاویل کسی فقیہ صحابی سے منقول ہو۔

۳ — تاویل بعید اسے کہتے ہیں کہ اگر قرینہ کے بغیر یا جدل کے اہتمام کے بغیر اسے عقول سلیمہ پر پیش کیا جائے تو وہ اسے قبول نہ کریں۔

۴ — تاویل اگر ایماء یا واضح مفہوم یا نص کے مورد کے خلاف ہو تو وہ قطعاً جائز نہ ہوگی۔

شاہ صاحب نے تاویل بعید کی جو تعریف کی اس سے تاویل قریب کی تعریف خود بخود سمجھ میں آجاتی ہے، یعنی تاویل قریب وہ ہوگی کہ اگر اسے قرینہ کے بغیر یا اہتمام جدل کے بغیر عقول سلیمہ پر پیش کیا جائے، تو وہ اسے قبول کرلیں۔

شاہ صاحب نے اسی موقع پر تاویل قریب کی چند حسب ذیل صورتیں بھی ذکر کی ہیں۔

۱ — کسی عام کا استعمال اگر صرف اس کے بعض افراد میں، عادت جاریہ کے طور پر ہونے لگے تو اس حکم کی نظیر میں، عام کا، ان بعض افراد پر قصر۔

۲ — وہ عام جو کسی ایسے موقع پر استعمال کیا جائے جس میں عادۃً تسامح برتا جاتا ہو، مثلاً مدح وذم کے مواقع۔

؎۱ حجۃ ج ۱ ص ۱۳۸۔

۲۔ وہ عام جو اصل کے حکم کے افادہ کے بعد، اس حکم میں وضع شرعی کے لئے لایا گیا ہو، مثلاً آنحضرتؐ کا ایک قول "ما سقت السماء ففیہ العشر" اور دوسرا قول "لیس فیما دون خمسۃ أوسق صدقۃ"

یعنی ان دونوں میں سے پہلے قول میں حکم اصل کا بیان ہے، اور دوسرے میں وضع شرعی کا۔ ایک کو دوسرے پر محمول کرنا تاویل قریب ہوگا۔

تاویل قریب کی مذکورہ مثالوں کی طرح، تاویل بعید کی مثالیں بھی شاہ صاحب کی تصانیف میں عام طور پر ملتی ہیں۔ مثلاً

۱۔ "لا وضوء لمن لم یذکر اللہ" کے بارے میں لکھتے ہیں:۔

"ویحتمل أن یکون المعنی: لا یکمل الوضوء، لکن لا أرتضی مثل ھذا التاویل، فإنہ من التاویل البعید الذی یعود بالمخالفۃ علی اللفظ"[1]

۲۔ جمع بین الصلوتین کے بارے میں لکھتے ہیں:۔

"جمع این نیست کہ نماز اول را آخر وقت او گذارند و نماز دوم را اول وقت او زیرا کہ این صورت جمع است نہ حقیقت آں۔ وحمل احادیث بر آں تاویل بعید است کہ بہ تخطئہ وتغلیط صحابہ می کشد"[2]

ایک موقع پر شاہ صاحب لکھتے ہیں:۔

"أما قولہ (حرمت علیکم المیتۃ) أی أکلھا (وحرمت علیکم أمھاتکم) أی نکاحھن، وقولہ "العین حق" أی تاثیرھا ثابت، "والرسول حق" أی مبعوث حقا، وقولہ "رفع عن أمتی الخطاء والنسیان" أی إثم ما وقعا فیہ، وقولہ "لا صلوۃ إلا بطھور" "لا نکاح إلا بولی" "إنما الأعمال بالنیات" أی لا یترتب علی ھذہ الأشیاء آثارھا التی جعلھا الشارع لھا، (إذا قمتم إلی الصلوۃ فاغسلوا) أی إذا لم تکونوا علی الوضوء، فظاھر لیس بمؤول، لأن العرب یستعملون کل لفظۃ منھا فی محل، ویریدون ما یناسب ذلک المحل

---

[1] مصفیٰ ج ۱ ص ۶۲، نیز دوسرے مواقع پر بھی تاویل بعید کا ذکر ہے۔

[2] مصفیٰ ج ۱ ص ۱۳۸ - ازالۃ ج ۱ ص ۱۷۵ - ازالہ (ن) ج ۱ ص ۳۴۲

وتلك لغتهم التى لا يرون فيها صرفا عن الظاهر" سه

شاہ صاحب نے ان مثالوں میں جس چیز کو سمجھایا ہے اسے ایک قاعدۂ کلیہ کے طور پر اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے کہ ایک طرف تو لفظ کو اس کے حقیقی مفہوم سے دور نہیں لے جائیں گے دوسری طرف اگر لفظ کے مفہوم کے ساتھ اس کا محل بھی متعین ہے تو اسے تاویل نہیں کہیں گے۔

سه حجۃ ج ۱ ص ۱۳۸، ۱۳۹۔

۲- دلالت

[دلا]لت کی اقسام

دلالت[1] کی تقسیم میں احناف اور شوافع کا اختلاف ہے۔ احناف کے نزدیک دلالت کی حسب ذیل چار قسمیں[2] ہیں:-

دلالتِ عبارۃ ، دلالتِ اشارۃ ، دلالتِ دلالۃ ، دلالتِ اقتضاء[3]

انہی کو بالترتیب عبارۃ النص، اشارۃ النص، دلالۃ النص اور اقتضاء النص بھی [کہا جات]ا ہے[4]

[د]لالتِ عبارۃ: لفظ کی معنی پر اگرچہ وہ معنی لازم ہوں، اس طرح دلالت کہ وہ معنی مقصود ہوں [د]لالت عبارۃ کہلاتی ہے[5] پھر اگر وہ معنی مقصود اصلی ہیں تو اسے نص کہتے ہیں اور اگر مقصود غیر اصلی [ہیں تو] اسے ظاہر کہتے ہیں۔[6]

[د]لالتِ اشارۃ: لفظ کی معنی غیر مقصود پر دلالت، دلالت اشارۃ کہلاتی ہے۔ یہ دلالت التزامی [ہو]تی ہے۔[7]

---

[1] ابن ہمام نے دلالت کی تعریف یہ کی ہے "الدلالة: كون الشئ متى فهم فهم غيره" (التحریر ص ۲۵)

[2] التحریر ص ۲۷

[3] التلویح کشف ج ۱ ص ۲۳۷، ۲۵۹۔

[4] التحریر ص ۲۷، مسلم مع فواتح ج ۱ ص ۴۰۶، ۔ مثلاً "أحل الله البيع وحرم الربوا" اس آیت کا مقصود اصلی بیع و ربوا کے درمیان فرق بیان کرنا ہے کیونکہ یہ آیت دراصل مشرکین کے اس قول کی تردید ہے کہ "إنما البيع مثل الربوا" لہذا بیان تفرقہ میں یہ آیت نص ہوگی۔ اور اسی آیت سے بیع کی حلت اور ربوا کی حرمت بھی ثابت ہوتی ہے لیکن اس حلت و حرمت کا بیان مقصود اصلی نہیں بلکہ مقصود تبعی یا مقصود غیر اصلی ہے۔ لہذا بیان حلت و حرمت اس آیت کا ظاہر ہوگا اور تفرقہ حلت و حرمت، یہ دونوں یا [...] اگرچہ نص اور ظاہر دونوں دلالت عبارت کہلائیں گے (التحریر و تیسیر ج ۱ ص ۸۹، مسلم و فواتح ج ۱ ص ۴۰۶، ۴۰۹)

[5] التحریر ص ۲۷۔

[6] التحریر و تیسیر ج ۱ ص ۸۶، ۸۹، مسلم و فواتح ج ۱ ص ۴۰۷۔

[7] مثلاً "وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن" اس آیت کا مقصود اصلی، والد پر نفقہ اور کسوۃ کا ایجاب ہے اور یہی اس آیت کا نص ہے، لیکن "لَہٗ" کے لام سے جو اختصاص کے لئے ہوتا ہے، ولد کے نسب کا، والد سے اختصاص بھی ثابت ہوتا ہے اور یہ دلالت اشارۃ ہے۔ (ایضاً)۔

دلالت دلالة۔ منطوق کے حکم کی کوئی ایسی علت جو اجتہاد و قیاس کے بغیر مجرد لغت سے سمجھ میں
آجاتی ہو، اگر مسکوت میں پائی جائے تو منطوق کے حکم کا مسکوت کے لئے ثبوت، یہ دلالتِ دلالۃ کہلاتا ہے[1]

دلالت اقتضاء۔ لفظ کی دلالت ایسے مسکوت پر جس پر منطوق کا صدق یا اس کی صحت عقلاً
موقوف ہو اسے دلالت اقتضاء کہتے ہیں۔[2]

شوافع کے نزدیک دلالت کی ابتداءً دو قسمیں ہیں۔ دلالتِ منطوق اور دلالتِ مفہوم۔

دلالت منطوق۔ معنی پر لفظ کی دلالت، محل نطق میں، یہ دلالت منطوق کہلاتی ہے۔[3]

اگر اس دلالت میں غیر کا احتمال نہ ہو تو اسے نص کہتے ہیں اور اگر احتمال ہو تو اسے ظاہر کہتے ہیں[4]

دلالت مفہوم۔ معنی پر لفظ کی دلالت اگر غیر محل نطق میں ہے تو اسے دلالت مفہوم کہتے ہیں

دلالت منطوق کی پھر دو قسمیں ہیں۔ صریح اور غیر صریح۔[5]

صریح و غیر صریح۔ معنی پر لفظ کی دلالت اگر بطریق مطابقت یا بطریق تضمن ہو تو یہ صریح ہے
اور اگر بطریق التزام ہو تو اسے غیر صریح کہتے ہیں۔[6]

غیر صریح کی تین قسمیں ہیں۔ دلالت اقتضاء، دلالت ایماء و تنبیہ اور دلالت اشارہ۔[7]

---

[1] التحریر و تیسیر ج ۱ ص ۹۱، مسلم و فواتح ج ۱ ص ۴۰۸۔ مثلاً "ولا تقل لهما اف" میں صرف لفظ اف کی
تحریم آیت کا نص ہے لیکن علت ایذاء کی وجہ سے جو بلا اجتہاد و قیاس، لغۃً سمجھ میں آرہی ہے اس
آیت سے تحریم ضرب بھی ثابت ہوتی ہے۔ یہ اس آیت کی دلالت ہے۔ (ایضاً)

[2] التحریر و تیسیر ج ۱ ص ۹۱۔ مثلاً "رفع عن أمتي الخطاء والنسيان" کہ امت سے چونکہ خطاء و نسیان
صدور مشاہد ہے اس لئے یہ کلام اس وقت تک صحیح نہیں ہو سکتا جب تک حکم یا اثم کو مقدر نہ مانا
پس لفظ حکم یا اثم کی تقدیر، یہ آیت کا اقتضاء ہے۔ (ایضاً) یہ اس مسکوت کی مثال ہے جس پر منطوق کا
موقوف ہو اور جس پر منطوق کی صحت موقوف ہو اس کی مثال یہ ہو "أعتق عبدك عني بألف"
یعنی نہ لئے جائیں کہ بعہ عبدك مني بألف وكن وكيلا في إعتاقه اس وقت تک کلام صحیح نہیں ہو

[3] جمع ج ۱ ص ۲۳۵، التحریر ص ۲۹۔

[4] جمع ج ۱ ص ۲۳۵، ۲۳۶۔

[5] التحریر حوالہ سابقہ و جمع حوالہ سابقہ ص ۲۴۰۔

[6] التحریر و تیسیر ج ۱ ص ۹۲۔ ارشاد ص ۱۷۸۔

[7] ایضاً

[8] ارشاد حوالہ سابقہ

دلالتِ اقتضا اور دلالتِ ایماء و تنبیہ میں یہ دلالت مقصود ہوتی ہے اور دلالتِ اشارہ میں غیر مقصود۔ [1]

دلالتِ اقتضاء۔ دلالتِ غیر صریح اگر مقصود ہو اور متکلم یا کلام کا صدق یا اس کی صحت عقلاً یا شرعاً مسکوت پر موقوف ہو تو مسکوت پر لفظ کی دلالت کو دلالتِ اقتضا کہتے ہیں۔ [2]

دلالتِ ایماء و تنبیہ۔ وصف کا ایسے حکم کے ساتھ اقتران کہ اگر وہ وصف علت نہ ہو تو یہ قران بعید ہو، اسے دلالتِ ایماء و تنبیہ کہتے ہیں۔ [3]

دلالتِ اشارہ۔ دلالتِ غیر صریح اگر غیر مقصود ہو اور مسکوت پر منطوق کا صدق یا اس کی صحت موقوف نہ ہو تو اسے دلالتِ اشارہ کہتے ہیں۔ [4]

دلالتِ مفہوم۔ مفہوم کی دو قسمیں ہیں۔ مفہوم موافقت اور مفہوم مخالفت۔ اگر مسکوت کا حکم منطوق کے حکم کے موافق ہے تو اسے مفہوم موافقت فحوی الخطاب اور لحن الخطاب کہتے ہیں [5]، اور اگر مسکوت کا حکم منطوق کے حکم کے مخالف ہے تو اسے مفہوم مخالف اور دلیل الخطاب کہتے ہیں۔ [6]

---

[1] التحریر و تیسیر ج ۱ ص ۹۲، ۹۳۔

[2] آمدی ج ۲ ص ۱۳۱، جمع ج ۱ ص ۲۳۹، التحریر و تیسیر ج ۱ ص ۹۲۔ جس پر صدق متکلم موقوف ہو اس کی مثال "رفع عن أمتی الخطأ والنسیان"، جس پر صحت کلام عقلاً موقوف ہو اس کی مثال "حرمت علیکم المیتة" أی الأکل۔ جس پر صحت کلام شرعاً موقوف ہو اس کی مثال "أعتق عبدك عنی بألف" (المستصفی ج ۲ ص ۱۸۸، آمدی ج ۲ ص ۱۳۱)۔

[3] التحریر ص ۲۹، ارشاد ص ۲۰۸۔ مثلاً جیسے اعرابی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ کہا تھا کہ "واقعت أهلی فی رمضان"، اس سے آپ کا فرمانا کہ "أعتق رقبة" یہاں وصف یعنی مواقعہ کا، حکم یعنی "أعتق" کے ساتھ اقتران ہے اور اگر یہ وصف اس حکم کی علت نہ ہو تو یہ مقارنت مستبعد ہوگی (التحریر و تیسیر ج ۱ ص ۹۲، خضری اصول الفقہ ص ۱۳۳)۔

[4] جمع ج ۱ ص ۲۳۹، التحریر و تیسیر ج ۱ ص ۹۲، ۹۳۔

[5] آمدی ج ۲ ص ۱۴۲، التحریر ص ۲۹۔

[6] آمدی حوالہ سابقہ، جمع ج ۱ ص ۲۴۰، ۲۴۱۔ مثلاً "لا تقل لهما أف" کی دلالت تحریم ضرب پر۔

(آمدی حوالہ سابقہ) اگر مسکوت کا حکم منطوق سے اولیٰ ہے تو اسے فحوی الخطاب اور اگر مساوی ہے تو اسے لحن الخطاب کہتے ہیں (جمع حوالہ سابقہ)۔ علامہ سیوطی نے لحن الخطاب کی مثال یہ لکھی ہے کہ "دلالة الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما" على تحريم الإحراق لأنه مساو للأكل في الإتلاف۔ (الاتقان ج ۲ ص ۳۲)۔

مفہوم مخالفت: مختلف حضرات نے اپنے اپنے طور پر مفہوم مخالفت کی مختلف اقسام لکھی ہیں۔

علامہ سیوطی نے اس کی حسب ذیل اقسام شمار کرائی ہیں [1]

مفہوم صفت، خواہ وہ نعت ہو[2]، یا حال[3]، یا ظرف[4]، یا عدد[5]۔ مفہوم شرط[6]۔

مفہوم غایت[7]۔ مفہوم حصر[8]۔

مفاہیم مخالفہ اور احناف

احناف تمام مفاہیم مخالفہ کی نفی کرتے ہیں[9] یعنی وہ انھیں احکام شرعی کے اثبات کے لئے حجت نہیں مانتے چنانچہ علامہ شوکانی لکھتے ہیں:۔

وذكر شمس الأئمة السرخسي من الحنفية في كتاب السير أنه ليس بحجة في خطابات الشرع وأما في مصطلح الناس وعرفهم فهو حجة [10]

دلالت کی تقسیم میں احناف و شوافع کے اختلاف کی حقیقت

دلالت کی تقسیم میں احناف و شوافع کا اختلاف جزئیات سے قطع نظر اصولاً حقیقی اختلاف نہیں صرف اصطلاحات کا اختلاف ہے [11]

---

[1] الاتقان ج ۲ ص ۳۲۔

[2] مثلاً "إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا" مفهومه أن غير الفاسق لا يجب التبين فيجب قبول خبر الواحد العدل (ایضاً)۔

[3] مثلاً "الحج أشهر معلومات" أي فلا يصح الإحرام به في غيرها (ایضاً)۔

[4] مثلاً "فاذكروا الله عند المشعر الحرام" أي فالذكر عند غيره ليس محصلاً للمطلوب (ایضاً)۔

[5] مثلاً "فاجلدوهم ثمانين جلدة" أي لا أقل ولا أكثر (ایضاً)

[6] مثلاً "وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن" أي فغير أولات الحمل لا يجب الإنفاق عليهن (ایضاً)

[7] مثلاً "فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره" أي فإذا نكحته تحل للأول بشرطه (ایضاً)

[8] مثلاً "لا إله إلا الله" "إنما إلهكم الله" أي فغيره ليس بإله (ایضاً)

[9] التحریر ص ۳۱۔ شوافع کے بعض شارحین نے دلالت استثناء اور دلالت حصر کو دلالت مفہوم کے ساتھ ملحق کیا ہے لیکن احناف کے نزدیک یہ عبارت اور منطوق ہیں، مفہوم نہیں۔ (ایضاً)

[10] ارشاد ص ۱۷۹۔

[11] اس کی وجہ یہ ہے کہ دلالت کی وہ چار قسمیں جو احناف کے نزدیک ہیں انھیں اصطلاحات کے فرق کے ساتھ شوافع بھی تسلیم کرتے ہیں۔ (باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

شاہ صاحب نے دلالت کی اقسام اس ترتیب کے ساتھ جو کتب اصول میں مذکور ہے اپنی تصنیف میں بیان نہیں کیں۔ لیکن اس سلسلہ میں ان کی تصنیفات میں جو مواد ملتا ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ دلالت کی اسی تقسیم اور انہی اصطلاحات کو استعمال کرتے ہیں جنھیں شوافع نے اختیار کیا ہے۔ اس کا ثبوت شاہ صاحب کی چند حسب ذیل تصریحات سے ملتا ہے۔

(۱) افضلیت شیخین بہ نسبت جمعے کہ بعد فتح مکہ مسلمان شدند پس بعض بمنطوق این آیت کریمہ[1] و با کثیر از انصار و مہاجرین کہ در اصل این صفات شریک اند پس بمفہوم این آیہ زیرا کہ بفحوائے آیت معلوم می کند برآنکہ ہر چند اعانت پیغمبر در قتال و انفاق سابق تر فضل زیادہ تر[2]

اس عبارت میں منطوق و مفہوم دونوں کا ذکر ہے لیکن منطوق میں سے منطوق صریح کا ذکر ہے اور مفہوم میں سے مفہوم موافق کا۔

(بقیہ حاشیہ از صفحہ گذشتہ) البتہ شوافع دلالت کی ایک پانچویں قسم کے بھی قائل ہیں یعنی دلالت مفہوم مخالف، احناف قائل نہیں۔ اسی لئے امام غزالی نے دلالت کی تمام اقسام تو بیان کی ہیں، لیکن ان کے تسمیہ کا ذکر کرتے ہوئے کہیں یہ کہہ دیا ہے کہ "لکل فریق اصطلاح آخر" کہیں یہ کہ "لا التفات إلى الأسامي بل ليلتفت الخبير في تسميتها بعد الوقوف على جنسه وحقيقته" (المستصفى ج ۲ ص ۱۹۰) مسلم الثبوت کی اس عبارت "دلالة اللفظ عندنا (اربعة)" کے بعد لکھتے ہیں "واما عند الشافعية ..." (فواتح ج ۱ ص ۴۰۶)

فواتح کے نزدیک جسے منطوق صریح اور دلالت ایماء و تنبیہ کہتے ہیں وہ احناف کی دلالت عبارۃ میں آتے ہیں کیونکہ منطوق صریح میں لفظ کی دلالت اپنے معنی مقصود پر صریح ہوتی ہے جسے شوافع "دلالة اللفظ في محل النطق" سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور دلالت ایماء و تنبیہ میں لفظ کی دلالت لازم معنی مقصود پر ہوتی ہے اور یہ دونوں باتیں احناف کی دلالت عبارت میں موجود ہیں۔ احناف کی دلالت دلالۃ کو شوافع مفہوم موافقت اور لحن الخطاب کہتے ہیں اور دلالت اقتضاء اور دلالت اشارہ اپنی یکساں شکل میں احناف و شوافع دونوں کے یہاں موجود ہیں۔ اسی لئے صاحب تیسیر لکھتے ہیں۔

وبهذا استبان لك أن الصريح من المنطوق على اصطلاحهم يندرج في العبارة على اصطلاحنا، وغير الصريح منه إن كان مقصوداً من اللفظ أحد قسميه وهو الإيماء كذلك، وإلا فهو إما اقتضاء فيهما كما كان قسيمها عندنا، وإذا لم يكن مقصوداً منه فهو إشارة عندنا وعندهم" (التيسير ج ۱ ص ۹۳)۔

(حاشیہ صفحہ ہذا) [1] یعنی "لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا وكلا وعد الله الحسنى" (حدید ع ۱، پ ۲۷)۔ [2] قرۃ ص ۱۵۵، ۱۵۶

۲ — ایک موقع پر فہم کلام کے مختلف مراتب بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "أعلاها ما صرح فیہ بثبوت الحکم الموضوع لہ عینا وسیق الکلام لأجل تلک الإفادۃ ولم یحتمل معنی آخر و ... ما عدم فیہ أحد القیود الثلاثۃ"[1]

شاہ صاحب کا مقصود یہاں یہ بیان کرنا ہے کہ لفظ صریح یا منطوق صریح کی معنی پر دلالت کی ... قسمیں ہیں۔ اسی کو انھوں نے فہم کلام کے ان دو مراتب سے تعبیر کیا ہے۔ ان دو مراتب میں سے ایک نص ہے دوسرا ظاہر۔ "أعلاها ما صرح فیہ ... لم یحتمل معنی آخر" میں نص کی تعریف ہے اور "ما عدم فیہ أحد القیود الثلاثۃ" کی اس صورت میں جبکہ تیسری یعنی لم یحتمل معنی آخر کی قید مفقود ہو ظاہر ...

ان دو مراتب کے بیان کے بعد لکھتے ہیں: "ثم یتلوہ ما أفہمہ الکلام من غیر تو ... استعمال اللفظ فیہ، ومعظمہ ثلاثۃ"[3]

اور اس کے ضمن میں شاہ صاحب نے حسب ذیل چیزیں ذکر کی ہیں: فحوی، اقتضا اور ایما، اور ... ذیل میں مفہوم وصف، مفہوم شرط، مفہوم استثنا، مفہوم غایت اور مفہوم عدد۔

ان میں سے فحوی دلالۃ مفہوم کی ایک قسم ہے، ایما و اقتضا، دلالت منطوق غیر صریح کی اقسا... ہیں اور باقی چیزیں مفہوم مخالف کی صورتیں ہیں۔

۳ — "باز تتبع دلائل شرعیہ گاہے بنص باشد مانند کل مسکر حرام و گاہے باشارہ و ایما و اقتضا ..."

اس عبارت میں منطوق صریح کا اور منطوق غیر صریح کی تمام اقسام کا ذکر ہے۔ "گاہے بنص باشد" یہ منطوق صریح ہے اور اشارہ ایما اور اقتضا، منطوق غیر صریح کی اقسام ہیں۔

گویا شاہ صاحب یہاں یہ کہنا چاہتے ہیں کہ دلائل شرعیہ کا تتبع کبھی منطوق صریح سے ہوتا ہے ... کبھی منطوق غیر صریح سے جس کے اقسام اشارہ ایما اور اقتضا ہیں۔

---

[1] حجۃ ج ۱ ص ۱۳۵۔

[2] شاہ صاحب کے نزدیک بھی ظاہر وہ ہوتا ہے جس میں احتمال ہو، چنانچہ ایک جگہ لکھتے ہیں: "و کلا جناح علیہ ... ان یطوف نص نیست بلکہ ظاہر است در عدم وجوب و احتمال دارد کہ ایں عبارت بنا بر دفع ... گفتہ باشند" (مصفی ج ۱ ص ۳۱۷)

[3] حجۃ حوالہ سابقہ۔

[4] مقدمہ مصفی ج ۱ ص ۲۰۔

۴ — ایک موقع پر شریعت کی نقل کی دو قسمیں بیان کرتے ہوئے پہلی قسم کے بارے میں جسے شاہ صاحب نے بیان کیا ہے اور جس پر تسنن اور ابتداع کا مدار ٹھیرایا ہے، لکھتے ہیں:۔

"ایں نوع عبارت است از نص صریح کتاب اللہ و حدیث مشہور حضرت سرور انبیا علیہ الصلوٰۃ والسلام کہ بطرق متعددہ بروایت رجال عن رجال فی کل طبقۃ بہم رسد و در حکم حدیث مشہور خواہد کہ قرائن آنرا بمرتبۂ یقین رساند، و ایں قرائن مفہوم مخالف و موافق کتاب اللہ باشد یا حکم صریح عقل ......" ۱

اس عبارت میں نص صریح، جو بعینہٖ منطوق صریح ہے، اور مفہوم موافق و مخالف کا ذکر موجود ہے اور حکم صریح عقل سے دلالت اشارہ مراد ہے۔ ۲

۵ — "إنما الصواب ما کان عند الصحابة أن یوقف علی ظاهر السنة وما هو بمنزلة الظاهر من الإیماء والاقتضاء والفحوی" ۳

اس عبارت میں ظاہر سنت سے منطوق صریح مراد ہے اور ایما و اقتضا منطوق غیر صریح کی اقسام ہیں اور فحوی، دلالت مفہوم کی ایک قسم ہے۔

ان اقتباسات میں متفرق طور پر دلالت منطوق صریح اور اس کی اقسام نص اور ظاہر، دلالت منطوق غیر صریح اور اس کی اقسام اشارہ، ایما اور اقتضاء، دلالت مفہوم اور اس کی اقسام مفہوم موافق اور مخالف اور مفہوم مخالف کی مختلف صورتیں یہ تمام اصطلاحات موجود ہیں۔ ان متفرق امور کو اگر منظم اور مرتب کیا جائے تو واضح طور پر یہ صورت حال سامنے آتی ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک دلالت کی دو قسمیں ہیں، منطوق و مفہوم، منطوق کی دو قسمیں ہیں صریح اور غیر صریح، صریح کی دو قسمیں ہیں نص اور ظاہر، غیر صریح کی تین قسمیں ہیں اقتضاء، ایما اور اشارہ، دلالت مفہوم کی دو قسمیں ہیں، مفہوم موافقت اور

---

۱ ازالہ ج ۲ ص ۳۱۴، ۳۱۵۔

۲ اس کی تائید علامہ سیوطی کے اس بیان سے ہوتی ہے کہ "قال بعضهم الألفاظ إما أن تدل بمنطوقها أو بفحواها أو باقتضائها وضرورتها أو بمعقولها المستنبط منها، حكاه ابن الحصار وقال هذا كلام حسن. قلت فالأول دلالة المنطوق والثاني دلالة المفهوم والثالث دلالة الاقتضاء والرابع دلالة الإشارة" (الاتقان ج ۲ ص ۳۲) بیان المعقول المستنبط کو علامہ سیوطی نے دلالۃ اشارہ سے تعبیر کیا ہے۔

۳ حجۃ ج ۱ ص ۱۶۲۔

مفہوم مخالفت۔ مفہوم مخالفت کی پانچ صورتیں ہیں: مفہوم صفت، مفہوم شرط، مفہوم استثنار، مفہوم غایۃ اور مفہوم عدد۔

ظاہر ہے کہ دلالت کی وہی تقسیم و ترتیب ہے جسے شوافع اختیار کرتے ہیں۔

شاہ صاحب صرف نظری طور پر دلالت کی ان اقسام کے قائل ہی نہیں بلکہ انھوں نے اپنی تصنیفات میں کہیں ان کی تعریف کی ہے، کہیں مثالوں سے سمجھایا ہے اور بکثرت ان سے استدلال بھی کیا ہے۔ مثلاً:

منطوق و مفہوم سے استدلال۔ یسئلونک عن المحیض قل ھو أذی فاعتزلوا النساء فی المحیض ولا تقربوھن حتی یطھرن، فإذا تطھرن فأتوھن من حیث أمرکم اللہ۔ اس آیت کے بارے میں لکھتے ہیں۔

"مترجم گوید رضی اللہ عنہ از یں آیت بطریق منطوق حرمت وطی حائض در صریح معلوم شد وبطریق مفہوم حرمت وطی در دبر واللہ اعلم" [۱]

یہاں منطوق صریح اور مفہوم موافق سے استدلال ہے اور اسی قسم کا استدلال مذکورہ اقتباسات میں سے اقتباس ۳ میں بھی گزر چکا ہے۔

دلالۃ اقتضاء۔ اقتضاء کی تعریف اور اس کی مثالیں شاہ صاحب نے یہ لکھی ہیں۔

"والاقتضاء وھو أن یفھم (أی بفھم الکلام المسکوت) بواسطۃ لزوم المستعمل فیہ عادۃ أو عقلاً أو شرعاً أعتقت وبعت یقتضیان سبق ملک شئ، یقتضی صلاۃ الرجل صلی یقتضی أنہ علی الطھارۃ" [۲]

اقتضاء کی یہ وہی تعریف ہے جو احناف و شوافع کرتے ہیں صرف تعبیر کا فرق ہے۔ البتہ "عادۃ" کی قید متداول کتب اصول میں نہیں ملتی صرف صدق کلام عقلاً او شرعاً صحت کلام کی قیود ملتی ہیں۔

شاہ صاحب نے یہاں تین قیود کے ساتھ ساتھ تین مثالیں بھی ذکر کی ہیں اور بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہر مثال ایک ایک قید کی رعایت سے لائی گئی ہے۔ ان میں سے لف و نشر مرتب کے طور پر بظاہر پہلی مثال عادۃ کی ہے، دوسری عقلاً کی اور تیسری شرعاً کی۔ واللہ اعلم۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ پہلی مثال بھی شرعاً کی مثال ہے۔

---

[۱] مصفیٰ ج ۲ ص ۲۶ [۲] حجۃ ج ۱ ص ۱۳۶

ایک اور موقع پر شاہ صاحب نے اقتضاء کو ایک مثال سے اس طرح سمجھایا ہے کہ

"یکے از انواع تبلیغ اقتضاء نص است یعنی راہ و مثال اقتضاء آنست کہ اگر گوید فلاں شخص آزاد کرد بلال را پس ایں کلمہ دلالت می کند برآنکہ بلال عبد او بود۔" [1]

شاہ صاحب نے اقتضاء سے متعدد مواقع پر استدلال بھی کیا ہے جن میں ہم مثال کے طور پر ایک موقع حسب ذیل ہے۔

۱ — "لا یبال فی الماء الدائم الذی لا یجری ثم یغتسل بہ" وایں حدیث دلالت میکند باقتضاء برآنکہ ماء دائم نجس میشود ببول [2]

دلالت ایماء۔ دلالت ایماء کو شاہ صاحب نے اس طرح سمجھایا ہے کہ

والإيماء وهو أن أداء المقصود يكون بعبارات بإزاءها الاعتبارات المناسبة فيقصد البلغاء مطابقة العبارة للاعتبار المناسب الزائد على أصل المقصود فيفهم الكلام الاعتبار المناسب له كالتقييد بالوصف أو الشرط يدلان على عدم الحكم عند عدمها حيث لم يقصد مشاكلة السؤال ولا بيان الصورة المتبادرة إلى الأذهان ولا بيان فائدة الحكم كمفهوم الاستثناء والغاية والعدد۔

وشرط اعتبار الإيماء أن يجري التناقض بنفي عرف أهل اللسان مثل على عشرة إلا اثنين إنما على واحد يحكم عليه الجمهور بالتناقض وأما ما لا يدركه إلا المتعمقون في علم المعاني فلا عبرة به [3]

شاہ صاحب کا مطلب یہ ہے کہ ادائے مقصود کے لئے جو عبارتیں لائی جاتی ہیں وہ چند مناسب اعتبارات کو سامنے رکھ کر لائی جاتی ہیں۔ بلغاء جب اس مقصد سے ان عبارتوں میں غور کرتے ہیں کہ وہ ان سے جو معنی بھی سمجھیں، وہ ایسے ہوں کہ ان میں مناسب اعتبارات سے جو اصل مقصود سے زائد ہوتے ہیں مطابقت بھی ہو تو وہ مناسب اعتبارات ان کی سمجھ میں آجاتے ہیں۔

مثلاً ادائے مقصود کے لئے جو عبارت لائی گئی ہے اسے کسی وصف یا شرط کے ساتھ مقید کر دیا گیا

---

[1] قرۃ ص ۲۳۸۔
[2] مصفی ج ۱ ص ۵۷
[3] حجۃ ج ۱ ص ۱۳۶۔

اور اس تقیید کا مقصد نہ تو سوال کی مشاکلت ہے اور نہ ذہنوں کی طرف تبادر صورت کا بیان اور نہ حکم کے فائدہ کا بیان، تو اس کا مفہوم یہ ہوتا ہے کہ جب بھی اس وصف یا شرط کا وجود ہوگا حکم موجود بھی ہوگا اور جب وہ صفت یا شرط مرتفع ہوگی حکم بھی مرتفع ہو جائے گا۔

اسی طرح ادائے مقصود کے لئے جو عبارت لائی گئی ہے اس کے ساتھ استثنا یا غایت یا عدد کو ذکر کر دیا گیا تو یہ امور بھی اپنے اپنے مفاہیم پر مستقلاً دلالت کرتے ہیں علاوہ بلغا انھیں سمجھتے ہیں۔

استثنا، غایت اور عدد کی اپنے اپنے مفاہیم پر دلالت کس طرح ہوتی ہے اسے ان مثالوں[1] سے سمجھا جا سکتا ہے جو اتقان کے حوالے سے حاشیہ صفحہ پر بیان کی گئی ہیں۔

شاہ صاحب نے اس موقع پر یہ بھی بتایا کہ کسی موقع پر ایماء کے اعتبار کے لئے یہ شرط ہے کہ اس جیسے مواقع پر تناقض جاری ہوتا ہو اور اس تناقض کو جمہور اہل لسان سمجھتے ہوں لیکن جو تناقض جمہور اہل لسان کی سمجھ میں نہ آئے بلکہ اسے صرف علماء معانی میں سے متعمقین ہی سمجھیں تو اس کا اعتبار نہیں۔

مثلاً کسی شخص نے کہا "علی عشرة إلا شیٔ إنما علی واحد" تو اس کلام میں استثنا وضع تناقض موجود ہے جسے تمام اہل زبان سمجھتے ہیں اور ایسے ہی مواقع پر اس کلام کا مفہوم متعین کرنے کے لئے ایماء سے کام لیا جاتا ہے۔

ایماء کے بارے میں ایک موقع پر شاہ صاحب لکھتے ہیں۔

"و ایماء دلالت مفہوم و استثناء و غایت و عدد و شرط و وصف است"۔[1]

گویا شاہ صاحب کے نزدیک دلالت ایماء دراصل دلالت مفہوم ہی کا دوسرا نام ہے خواہ وہ مفہوم موافق ہو یا مفہوم مخالف۔[2]

---

[1] مقدمہ مصفّٰی ۔ ج ۱ ص ۲۱

[2] علامہ سیوطی نے بھی دلالت کی تقسیم اس طرح نقل کی ہے۔

قال بعضهم الألفاظ إما أن تدل بمنطوقها أو بفحواها أو باقتضائها وضرورتها أو بمعقولها المستنبط منها حكاه ابن الحصار وقال هذا كلام حسن قلت فالأول دلالة المنطوق والثاني دلالة المفهوم والثالث دلالة الاقتضاء والرابع دلالة الإشارة۔ (الاتقان ج ۲ ص ۳۲)

اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ دلالت ایماء اور دلالت مفہوم دونوں ایک ہیں۔

ایماء سے استدلال:-

۱ — "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا أصاب ثوب إحداکن الدم من الحیضة فلتقرصه، ثم لتنضحه بالماء ثم تصلی فیه."

اس حدیث کے بارے میں شاہ صاحب لکھتے ہیں:-

"وایں حدیث بایماء خود دلالت می کند بر آنکہ پاکی جامہ از نجاست شرط نماز است"۔ [۱]

۲ — "مالک أنه بلغه أن سالم بن عبد اللہ و سلیمان بن یسار سئلا عن الحائض قبل أن تغتسل فقالا لا حتی تغتسل."

اس کا ترجمہ کرنے کے بعد شاہ صاحب لکھتے ہیں:-

"ہمیں است ایماء قوله تعالیٰ، فاذا تطہرن فأتوھن"۔ [۲]

دلالت اشارہ سے استدلال:-

"وازیں طرق کثیرہ معلوم می شود کہ احادیث نہی از مفارقت جماعت وامر اتباع سواد اعظم جیسے دالفاظ آں تامل کنیم، ہر دو علت از بیان آنہا می تراود و ہر دو مصلحت از اشارات آں می تراود یکے اقامت خلافت کہ تیسیر چندیں فوائد است و دیگر حفظ ملت از اختلاف اہل آں"۔ [۳]

فحوی:- فحوی کو شاہ صاحب نے مثالوں کے ساتھ اس طرح سمجھایا ہے کہ

"الفحوی وھو أن یفھم الکلام حال المسکوت عنه بواسطة المعنی الحامل علی الحکم مثل "لا تقل لھما أف" یفھم منه حرمة الضرب بطریق الأولیٰ ومثل "من أکل فی نھار رمضان وجب علیه القضاء" یفھم منه أن المراد نقض الصوم وإنما خص الأکل لأنه صورة متبادرة إلی الذھن"۔ [۴]

اس موقع پر فحوی کی جو تعریف کی گئی ہے، وہ دلالت مفہوم موافق کی دونوں قسموں کو شامل ہے یعنی فحوی الخطاب اور لحن الخطاب، اور دونوں مثالوں میں سے پہلی مثال فحوی الخطاب کی ہے اور دوسری مثال لحن الخطاب کی، کیونکہ پہلی مثال میں اولیٰ پر دلالت ہے اور دوسری میں مساوی پر۔

---

[۱] مصفیٰ، ج ۱ ص ۹۸
[۲] ایضاً ج ۲ ص ۱۲۶، ۲۷
[۳] ازالہ، ج ۱ ص ۳۴۸
[۴] حجۃ، ج ۱ ص ۱۳۶-

پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ بعض حضرات مفہوم موافق کی دلالت کو فحوی الخطاب بھی کہتے ہیں اور لحن الخطاب بھی، خواہ یہ دلالت اولی پر ہو یا مساوی پر، اور بعض حضرات اولیٰ پر دلالت کو فحوی الخطاب کہتے ہیں اور مساوی پر دلالت کو لحن الخطاب۔ ؎۱

شاہ صاحب کی مذکورہ عبارت سے معلوم ہوا کہ وہ فحوی الخطاب اور لحن الخطاب میں فرق نہیں کرتے بلکہ دلالت خواہ اولی پر ہو یا مساوی پر اسے فحوی الخطاب ہی سے تعبیر کرتے ہیں۔

فحوی سے استدلال کی مثالیں شاہ صاحب کی تصنیفات میں بکثرت ملتی ہیں۔ مذکورہ اقتباسات میں سے اقتباس ۲ میں اور مفہوم و منطوق سے استدلال کے عنوان کے تحت اس کی مثالیں گذر چکی ہیں۔

ایمارات اور فحاوی وغیرہ میں دلالت کی صورت۔ ایمامات اور فحاوی میں کس طرح کی دلالت ہوتی ہے اور اس کا ضابطہ کیا ہے، اس کے بارے میں شاہ صاحب تحریر فرماتے ہیں۔

"تحقیق نزدیک فقیر آں است کہ ایمارات و فحاوی وغیر آں ہمیں است کہ دلالت لفظ فقط نیست، بلکہ لفظ مع القرائن و آں قرائن گاہے خفیہ می باشند و گاہے جلیہ۔

میزان در استنباط معانی از مثل ایں دلائل فہم اہل لسان است و در مثل ایں حالت، لہذا مفہوم وصف نزدیک شافعی کہ راس و رئیس مستنبطان است موقوف آمد بر شروط چنداں کہ آنہا محقق قرائن معنی مقصود باشند۔" ؎۲

شاہ صاحب کے نزدیک ایما اور فحوی میں، معنی پر لفظ اس وقت دلالت کرتا ہے جب اس کے ساتھ جلی یا خفی قرائن شامل ہوں۔

ایما و فحوی سے جو معنی مستنبط ہوں، ان کی صحت کے لئے معیار یہ ہے کہ اہل زبان بھی اس سے وہ معنی سمجھتے ہوں اور اگر ایسے معنی کا استنباط کیا گیا جسے اہل زبان نہیں سمجھتے تو وہ معنی صحیح نہیں۔

شاہ صاحب اس موقع پر یہ بھی فرماتے ہیں کہ چونکہ ایما، اور فحوی میں کسی معنی پر دلالت، قرائن کے ساتھ ہوتی ہے، اسی لئے امام شافعی، مفہوم وصف میں چند شرائط کا اعتبار کرتے ہیں اور ان تمام شرائط کا مقصد یہی ہے کہ مفہوم وصف معنی مقصود کا واقعی قرینہ بن سکے۔ مفہوم وصف کے ان

؎۱ متن و حاشیہ ۲۴۳۔

؎۲ ازالہ ج ۱ ص ۱۳۵۔

شرائط میں سے حسب ذیل تین شرائط کا ذکر شاہ صاحب نے خود دوسری جگہ کیا ہے۔

(۱) سوال کی مشاکلت مقصود نہ ہو۔ (۲) اذہان کی طرف متبادر صورت کا بیان نہ ہو۔

(۳) حکم کے فائدہ کا بیان مقصود نہ ہو [1]

اس موقع پر شاہ صاحب کی یہ عبارت کہ "شافعی کر داں ور نص مستنبطان است" خاص طور سے قابلِ لحاظ ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کی نظر میں امام شافعیؒ کا کیا مقام ہے اور ان کی جانب شاہ صاحب کا کس درجہ رجحان ہے۔

دلالت کے باب میں شاہ صاحب کا شوافع کی تقسیم وترتیب کا اختیار کرنا اور اس کی اقسام سے استدلال کرنا، یہ بات اتنی اہم نہیں جتنی اہم یہ بات ہے کہ اس باب میں جن امور میں احناف و شوافع کا اختلاف ہے ان میں شاہ صاحب نے امام شافعیؒ کا مسلک اختیار کیا ہے۔

ان مختلف فیہ امور میں سے ایک یہ ہے کہ احناف دلالت دلالۃ کو لفظ کی قسم مانتے ہیں اور شوافع دلالتِ مفہوم کی قسم، شاہ صاحب بھی اسے دلالت مفہوم ہی کی قسم مانتے ہیں، کیونکہ جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے دلالت مفہوم کا نام شاہ صاحب کے یہاں بھی مفہوم موافقت ہے۔

دلالت دلالۃ یا فحوی الخطاب میں منطوق کی مسکوت پر دلالت کو شوافع قیاسی دلالت مانتے ہیں اور احناف لغوی، شاہ صاحب شوافع کی طرح اسے قیاسی دلالت مانتے ہیں، اسی لئے فحوی الخطاب کو انھوں نے قیاس بالاولیٰ کہا ہے [2]

اور سب سے زیادہ اہم مختلف فیہ بات یہ ہے کہ شوافع مفہوم مخالف کو اثبات حکم شرعی کے لئے حجت مانتے ہیں اور احناف اگرچہ مخاطبات اور بلاغت کلام میں مفہوم مخالف کا اعتبار اور اس کے حجت ہونے کے قائل ہیں، لیکن حکم شرعی کے اثبات کے لئے حجت نہیں مانتے۔

شاہ صاحب اس مسئلہ میں شوافع کے ساتھ ہیں، وہ احناف کے بارے میں اس کی تصریح بھی کرتے ہیں کہ مفہوم مخالف ان کے نزدیک صرف بلاغت کلام میں حجت ہے، اثبات حکم کے لئے حجت نہیں، چنانچہ لکھتے ہیں:۔

---

[1] حجۃ ج ۱ ص ۱۳۶۔

[2] مصفیٰ ج ۱ ص ۵۰۔

"فإن مرادهم أنه لا يوجب الحكم لا أنه ليس بمعتبر في بلاغة الكلام" [1]

لیکن احناف کے اس اصول کو مخرَّج اصول قرار دیتے ہوئے اس پر تحقیق کے ساتھ تنقید بھی کرتے ہیں۔

چنانچہ حجۃ میں جہاں شاہ صاحب نے احناف کے چند مخرَّج اصول شمار کرائے ہیں ان میں "لا عبرة بمفهوم الشرط والوصف اصلاً" بھی ذکر کیا ہے اور اس کے متعلق لکھا ہے کہ

"وكذلك أصلوا أن لا عبرة بمفهوم الشرط والوصف وخرجوه من صنيعهم في قوله تعالى "فمن لم يستطع منكم طولاً" الآية ثم ورد عليهم كثير من صنائعهم كقوله صلى الله عليه وسلم "في الإبل السائمة الزكوٰة" فتكلفوا في الجواب" [2]

اسی طرح ایک موقع پر لکھتے ہیں۔

"وتفصیل برائے احکام مذہب خود اصطلاح چند تراشیدہ اند مثل الخاص مبین فلا يلحقه البيان، والعام قطعي كالخاص، المفهوم المخالف غير معتبر... الخ" [3]

اور اسی طرح چند دیگر اصول شمار کرتے ہوئے آخر میں لکھتے ہیں:-

"وغالب اسرار این اصول ایشان اہل از ورق است وآنچہ خلاف قواعد مشہورۂ ایشان در ظاہر الروایۃ یافتہ شود وایں را با کلام صحابہ چہ کار" [4]

---

[1] مسوی ۔ ج ۲ ص ۱۰۷ ۔ اس موقع پر شاہ صاحب کی پوری عبارت حسب ذیل ہے۔
"يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد" الآية
اس کے بارے میں لکھتے ہیں۔ "وللناس فيه مقال، قالوا إن الحر يقتل بالحر والعبد يقتل بالعبد والأنثى تقتل بالأنثى. ووجه هذا الوجه أن القصاص معناه القود والقتل يعني به القاتلين والمقتولين سماهم قتلى تغليباً، ورد بأن مفهومها أن الحر لا يقتل بالعبد والذكر لا يقتل بالأنثى وهذا المفهوم لم يذهب إليه أحد من أئمة المسلمين وأجيب من جانب الحنفية بأن المفهوم ليس بمعتبر عندهم، وليس بشيء فإن مرادهم أنه لا يوجب الحكم لا أنه ليس بمعتبر في بلاغة الكلام"

[2] حجۃ ۔ ج ۱ ص ۱۶۰ ۔ ۱۶۱

[3] قرۃ ۔ ص ۱۸۶۔

[4] ایضاً۔

پھر یہی نہیں کہ شاہ صاحب نے مفہوم مخالف پر عدم اعتماد کے بارے میں احناف پر تنقید کی ہو یا اسے صرف نظری طور پر تسلیم کرنے ہی پر اکتفا کیا ہو بلکہ اپنی تصنیفات خصوصاً مصفی میں کثیر مواقع پر مفہوم مخالف سے اثبات حکم شرعی کے لئے عملاً استدلال بھی کیا ہے۔ نمونے کے طور پر ذیل میں تین مواقع پیش کئے جاتے ہیں۔

۱۔ "إذا كان الماء قلتين لم يحمل خبثا" اس حدیث کے بارے میں لکھتے ہیں:۔

"وایں بمفہوم مخالف خود دلالت می کند بر آنکہ مادون قلتین حمل خبث می نماید" [1]

۲۔ "من أدرك من الجمعة ركعة فليصل إليها أخرى" حاکم کی اس روایت کے بارے میں لکھتے ہیں:۔

"از مفہوم ایں حدیث دانستہ شد کہ اگر دون یک رکعت دریافت جمعہ را نہ دریافت" [2]

ظاہر ہے کہ یہاں مفہوم سے مفہوم مخالف ہی مراد ہے

۳۔ مالك عن نافع أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من باع نخلا قد أبرت فثمرها للبائع إلا أن يشترط المبتاع" اس حدیث کے بارے میں لکھتے ہیں:۔

"مترجم گوید نزدیک شافعی ثمر در بیع شجر داخل نمی شود الا آنکہ فروختن آنرا بالتصریح کردہ باشد و نزدیک ابوحنیفہ طلع نیز در مطلق بیع داخل نمی شود قیاساً علی الثمر علی الزرع و مفہوم مخالف حدیث یعنی قولہ نخلا قد ابرت حجت است برائے شافعی"۔ [3]

---

[1] مصفی ج ۱ ص ۵۷۔

[2] ایضاً ص ۱۶۲۔ [3] ایضاً ص ۳۵۳۔

۴۔ عام وخاص

عام کی تعریف اصولیین (شوافع اور احناف میں سے مشائخ عراق) عام کی تعریف اس طرح کرتے ہیں:۔

"ھو اللفظ المستغرق لجمیع ما یصلح لہ بحسب وضع واحد" [1]

امام بزدوی اور امام سرخسی نے عام کی یہ تعریف کی ہے "ھو کل لفظ ینتظم جمعا من الاسماء لفظا او معنی" [2]۔ احناف میں سے مشائخ بخاری اسی تعریف کو اختیار کرتے ہیں [3]۔ امام نسفی نے عام کی تعریف میں حسب ذیل تعبیر اختیار کی ہے "ما یتناول أفرادا متفقۃ الحدود علی سبیل الشمول" [4]

یہ تینوں تعریفات اپنی مختلف قیود سے اس پر تو متفق ہیں کہ معنی، خاص، مشترک اور اسماء اعداد عام کی تعریف سے خارج ہو جاتے ہیں لیکن ان میں ایک خاص قابل لحاظ فرق یہ ہے کہ پہلی تعریف میں استغراق کا ذکر ہے اور بعد کی دونوں تعریفات میں تناول کا۔ یہ فرق اس سبب سے ہے کہ جو لوگ پہلی تعریف کرتے ہیں ان کے نزدیک عام میں استغراق شرط ہے اور جو لوگ بعد کی تعریفات کرتے ہیں ان کے نزدیک استغراق شرط نہیں [5]

---

[1] کشف بزدوی ج ۱ ص ۳۳، ارشاد ص ۱۱۲۔ اس تعریف میں "بحسب وضع واحد" کے سوا باقی الفاظ عام کی تعریف میں ابو الحسین بصری سے منقول ہیں (المعتمد ج ۱ ص ۲۰۳)۔ ان الفاظ کا اضافہ رازی نے کیا ہے تاکہ عام کی تعریف میں مشترک داخل نہ ہونے پائے۔ (ارشاد حوالہ سابق)
صاحب منہاج (ص ۳۴)، صاحب جمع (ج ۱ ص ۳۹۸-۳۹۹) اور صاحب توضیح (ج ۱ ص ۳۲-۳۳) نے بھی الفاظ کے تھوڑے سے رد و بدل کے ساتھ عام کی یہی تعریف کی ہے۔

[2] اصول بزدوی ص ۶، اصول سرخسی ج ۱ ص ۱۲۵۔

[3] کشف بزدوی ج ۱ ص ۳۳۔ تحریر ص ۶۲، ۶۳۔ [4] منار ج ۱ ص ۱۱۰۔

[5] صاحب توضیح لکھتے ہیں کہ محققین استغراق کو شرط قرار دیتے ہیں (ج ۱ ص ۳۳) استغراق و عدم استغراق کی شرط کے اختلاف کا ایک نتیجہ یہ ہوگا کہ شرط قرار دینے والوں کے نزدیک عام مخصوص البعض کے عموم سے حقیقتاً تمسک جائز نہ ہوگا اور شرط قرار نہ دینے والوں کے نزدیک جائز ہوگا (کشف بزدوی حوالہ سابق) (باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

شاہ صاحب ایک جگہ لکھتے ہیں:۔

"اعلم أن تعبير المتكلم عما في ضميره وفهم السامع إياه يكون على درجات متفرقة في الوضوح والخفاء، أعلاها ما صرح فيه بثبوت الحكم للموضوع له عينا، وسيق الكلام لأجل ذلك بالأصالة، ولم يحتمل معنى آخر، ويتلوه ما عدم فيه أحد القيود الثلاثة، إنما أثبت الحكم بعنوان عام يتناول جمعا من المسميات شمولا أو بدلا مثل الناس والمسلمون والقوم والرجال وأسماء الإشارة إذا عمت صلتها والموصوف بوصف عام والمعرف باللام للجنس، فإن العام يلحقه التخصيص كثيرا" له

یہاں شاہ صاحب کا اصل مقصود تو یہ بیان کرنا ہے کہ تعبیر اور فہم کلام کے طریقے کیا کیا ہیں، [illegible] ضمنی طور پر یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ "یتناول جمعا من المسمیات شمولا أو بدلا" یہی شاہ صاحب [illegible] نزدیک عام کی تعریف ہے اور اس کے دو قرائن ہیں۔

ایک یہ کہ شاہ صاحب نے اس کی جو مثالیں ذکر کی ہیں وہ بیشتر وہی ہیں جو عموماً کتب اصول [illegible] عام کی مثالوں میں ذکر کی جاتی ہیں۔

دوسرا قرینہ یہ ہے کہ شاہ صاحب نے مثالیں ذکر کرنے کے فوراً بعد لکھا ہے کہ "فإن العام یلحقه [illegible] التخصیص کثیرا" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یتناول جمعا الخ، شاہ صاحب نے اصطلاحی عام ہی کے [illegible] میں لکھا ہے، کسی غیر اصطلاحی عنوان عام کے بارے میں نہیں لکھا۔

جب یہ معلوم ہو گیا کہ شاہ صاحب کے نزدیک عام کی تعریف یہ ہے تو اس سے یہ بات تو واضح ہو جاتی ہے کہ ان کے نزدیک عام میں استغراق شرط نہیں کیونکہ استغراق کے بجائے شاہ صاحب نے [illegible] تناول کا مشتق استعمال کیا ہے۔

البتہ یہ بات قابل غور ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک عام کی تعریف "شمولا" پر ختم ہو جاتی ہے یا "او بدلا" کے الفاظ بھی اس کی تعریف میں شامل ہیں۔

(بقیہ حاشیہ از صفحہ گذشتہ) دوسرا نتیجہ یہ ہوگا کہ شرط قرار دینے والوں کے نزدیک جمع منکر عام ہوگی اور شرط [illegible] والوں کے نزدیک عام وخاص کے درمیان واسطہ ہوگی۔ (التلویح ج ۱ ص ۴۳، التحریر ص ۶۰)

[illegible] له حجۃ ج ۱ ص ۱۳۵۔

حقیقت یہ ہے کہ عام کی دلالت، اپنے افراد پر علی سبیل الشمول ہوتی ہے، علی سبیل البدلیۃ نہیں، اپنے افراد پر سبیل البدلیۃ دلالت یا تو مشترک کی ہوتی ہے[1]، یا مطلق کی[2] یا نکرۂ منفیہ کی[3]۔

شاہ صاحب کے نزدیک مشترک عام سے جدا ہے، اسی لئے انھوں نے مشترک کا ذکر حجت کے مذکورہ موقع پر عام کے بعد جدا گانہ طور پر ان الفاظ میں کیا ہے کہ "واما احتمل معنی اٰخر کاللفظ مشترکا"

البتہ ہو سکتا ہے کہ او بلا کے الفاظ شاہ صاحب نے اس لئے بڑھائے ہوں کہ نکرۂ منفیہ عام کی فہرست میں داخل رہے۔

یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ان الفاظ سے شاہ صاحب نے مطلق کو بھی عام ہی میں شامل کر لیا ہو کیونکہ مطلق پر اس حیثیت سے عام کا اطلاق کیا جاتا ہے کہ مطلق کا مورد غیر منحصر ہوتا ہے[4]۔ واللہ عالم۔

الفاظ عموم حسب ذیل الفاظ بالاتفاق عموم کے لئے استعمال ہوتے ہیں۔

(۱) اسماء شرط، مثلاً من، ما، اَیّ۔ وغیرہ

(۲)۔ اسماء استفہام، مثلاً من، ما، متی، این وغیرہ

(۳)۔ اسماء موصولات، مثلاً الذی، التی، ذو (طائیہ) وغیرہ

(۴)۔ جموع (الف) جو معرف ہوں مثلاً الرجال، المسلمون، وغیرہ۔

(ب) جو مضاف ہوں مثلاً اولادکم، عبید، زید۔

اسی طرح اسم جمع جو معرف ہو مثلاً الرکب، القوم وغیرہ یا مضاف ہو مثلاً رکب المدینۃ وغیرہ

اسی طرح اسم جنس جو معرف ہو مثلاً النعمۃ۔ وغیرہ یا مضاف ہو مثلاً نعمۃ اللہ وغیرہ۔

جمع، اسم جمع اور اسم جنس معرف کے عموم کے لئے شرط یہ ہے کہ ان میں الف لام عہد کیلئے نہ ہو۔

(۵)۔ نکرۂ منفیہ مثلاً ما رأیت رجلاً۔ لا رجل فی الدار وغیرہ۔

(۶)۔ مفرد محلی باللام، مثلاً البیع۔ وغیرہ۔

(۷)۔ الفاظ مؤکدہ، مثلاً کل، جمیع وغیرہ۔[5]

---

[1] کشف منار، ج ۱ ص ۱۱۰۔

[2] نور الانوار ج ۱ ص ۱۱۰۔

[3] ارشاد ص ۱۱۳

[4] ارشاد حوالہ سابقہ

[5] ارشاد ص ۱۰۵، المستصفی ج ۲ ص ۳۵-۳۶۔ جمع الجوامع ج ۱ ص ۴۰۹، ۴۱۳-۴۱۴، المختصر ابن حاجب مع شرح العضد ج ۲ ص ۱۰۲-۱۰۴، آمدی ج ۲ ص ۱۷۴-۱۸۲، اصول التشریع الاسلامی ۲۰۳-۲۰۴، تقریباً تمام کتب اصول میں یہ ذکر ملتا ہے۔

(۸) ۔ نکرہ موصوفہ بصفت عام، مثلاً ولعبد مؤمن' یا قول معروف ۔

البتہ حسب ذیل امور کے عموم میں اختلاف ہے ۔

۱ ۔ نفی المساواۃ بین الشیئین، مثلاً لا یستوی أصحاب النار وأصحاب الجنۃ ۔

جمہور شوافع اور اصولیین و فقہاء کی ایک جماعت کے نزدیک یہ عموم کی مقتضی ہے اور حنفیہ، معتزلہ، غزالیؒ اور رازی کے نزدیک یہ عام نہیں ۔[۱]

۲ ۔ فعل متعدی جب سیاق نفی یا سیاق شرط میں ہو اور مفعول مذکور نہ ہو اور نہ کسی مفعول معین پر اس کی دلالت ہو، مثلاً لا أکلت، إن أکلت ۔

مالکیہ، شوافع اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ عام ہوگا اور امام ابو حنیفہؒ، قرطبی اور رازی کے نزدیک عام نہ ہوگا ۔[۲]

۳ ۔ جمع منکر۔ مثلاً رجال، مسلمون ۔

جو لوگ عام کے لئے استغراق کو شرط قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک یہ عام نہیں، دوسروں کے نزدیک عام ہے ۔[۳]

شاہ صاحب نے کسی موقع پر الفاظ عموم کا استقصار نہیں کیا، البتہ ایک موقع پر عام کی مثال میں حسب ذیل چیزیں لکھی ہیں ۔

«الناس والمسلمون والقوم والرجال وأسماء الإشارۃ إذا عمت مشتملا والموصوف بوصف عام والمنفی بلا الجنس» ۔[۴]

ان مثالوں میں الناس المسلمون اور الرجال جموع معرفۃ باللام کی مثالیں ہیں، اور القوم اسم جمع معرف باللام کی ۔

گویا اس موقع پر شاہ صاحب نے جن چیزوں کو صیغ عموم میں سے شمار کیا ہے وہ حسب ذیل ہیں ۔

جمع معرف باللام، اسم جمع معرف باللام، اسماء اشارہ جبکہ ان کا اصل عام ہو، موصوف بوصف عام، منفی بلا الجنس ۔

---

[۱] ارشاد ص ۱۲۱ ۔
[۲] ایضاً ص ۱۲۲
[۳] التوضیح ج ۱ ص ۳۳، التحریر ص ۹۰
[۴] حجۃ ج ۱ ص ۱۳۵ ۔

ان میں سے اسماء اشارہ کے سوا باقی تمام چیزیں متفقہ طور پر صیغ عموم میں سے شمار کی جاتی ہیں۔
البتہ اسماء اشارہ کا ذکر متداول کتب اصول میں صیغ عموم کی فہرست میں نہیں ملتا۔

عام کا حکم تخصیص سے قبل

اگر انتفاء تخصیص پر کوئی دلیل ہو، مثلاً "واللہ بکل شیء علیم" اور "للہ ما فی السموات وما فی الارض" میں دلیل عقل، تو عام کی دلالت اپنے ہر فرد پر بالاتفاق قطعی ہوتی ہے [1]

اور اگر انتفاء تخصیص پر اس قسم کی کوئی دلیل نہ ہو تو شوافع اور احناف دونوں کے نزدیک عام اپنے تمام افراد پر دلالت کرتا ہے اور تمام افراد میں حکم کو واجب کرتا ہے [2]

البتہ شوافع اور احناف کا اس میں اختلاف ہے کہ عام کی اپنے ہر فرد پر دلالت قطعی ہوتی ہے یا ظنی۔ شوافع کے نزدیک یہ دلالت ظنی ہوتی ہے [3] اور احناف کے نزدیک قطعی [4]

شاہ صاحب عام کی دلالت کو امام شافعیؒ کی طرح ظنی مانتے ہیں اور اس کے دلائل حسب ذیل ہیں:-

۱ — عام کی ظنیت کے سلسلہ میں شوافع کی دلیل یہ ہے کہ ہر عام میں تخصیص کا احتمال ہوتا ہے کیونکہ اس میں بکثرت تخصیص ہوا کرتی ہے [5] اسی لئے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ،

---

[1] محلی، شرح جمع الجوامع وبنانی ج ۱ ص ۴۰۷، ۴۰۸۔
[2] اصول بزدوی ص ۵۹ والتنقیح ج ۱ ص ۳۹۔
[3] اصول بزدوی ص ۵۹ والتنقیح ج ۱ ص ۴۰۔ [4] ایضاً
[5] جمع ومحلی ج ۱ ص ۴۰۷، التنقیح مع التوضیح ج ۱ ص ۴۰۔

شوافع کی دلیل کے بارے میں احناف یہ لکھتے ہیں کہ اول تو یہی تسلیم نہیں کہ عام میں بکثرت تخصیص ہوا کرتی ہے۔ پھر اگر بالفرض ایسا ہو بھی تو محض احتمال تخصیص، عام کو قطعیت سے گرا دینے کے لئے کافی نہیں کیونکہ یہ احتمال بغیر ناشی عن دلیل ہے اور ایسے احتمال کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔
(التنقیح والتلویح ج ۱ ص ۴۰، ۴۱)۔

اس موقع پر اس طرف اشارہ بھی مناسب ہے کہ عام میں کثرت تخصیص کے بارے میں احناف وشوافع کا اختلاف دراصل اس پر مبنی ہے کہ دونوں کے نزدیک تخصیص کی تعریف مختلف ہے۔ جیسا کہ آگے معلوم ہوگا۔ احناف جسے تخصیص کہتے ہیں اس کے مطابق عام میں تخصیص کی کثرت ہو ہی نہیں سکتی اور شوافع جسے تخصیص کہتے ہیں اس کے مطابق عام میں کثرت تخصیص کا قول ناگزیر ہے۔

"ما من عام إلا وقد خص عنه البعض"

اور ظاہر ہے کہ جب کثرت تخصیص کی وجہ سے ہر عام میں تخصیص کا احتمال ہو گیا تو احتمال کے ہوتے اس کی دلالت قطعی نہیں ہو سکتی۔

متداول کتب اصول میں، کثرت تخصیص کے سوا اور کوئی دلیل عام کی ظنیت کے لئے نہیں ملتی۔ اور عام میں کثرت تخصیص کا ذکر شاہ صاحب کے یہاں بعینہ موجود ہے۔ چنانچہ ایک جگہ لکھتے ہیں:۔

"العام يلحقه التخصيص كثيراً" [۱]

دوسری جگہ اس سے بھی بڑی بات یہ لکھتے ہیں کہ

"الأصل في العمومات التخصيص بما يناسب" [۲]

جب شاہ صاحب بھی عام میں کثرت تخصیص کے معترف ہیں بلکہ عمومات میں تخصیص ہی کو اصل قرار دیتے ہیں تو ظاہر ہے کہ اس سے جو نتیجہ شوافع نکالتے ہیں وہی شاہ صاحب کے یہاں بھی نکلے گا یعنی ان کے نزدیک بھی عام ظنی ہو گا۔

۲۔ ایک مسئلہ یہ ہے کہ عام خاص کے لئے ناسخ ہو سکتا ہے یا نہیں جس کی ضروری تفصیل یہ ہے:۔

(الف) خاص، احناف و شوافع دونوں کے نزدیک قطعی ہے۔

(ب) احناف و شوافع دونوں کے نزدیک یہ مسلم ہے کہ ناسخ کو قوت میں کم از کم منسوخ کے برابر ہونا چاہئے اور عام کے بارے میں یہ معلوم ہو ہی چکا کہ احناف کے نزدیک قطعی ہے شوافع کے نزدیک ظنی۔

احناف چونکہ عام کو قطعی ہونے کی وجہ سے خاص کے مساوی مانتے ہیں اس لئے ان کے نزدیک یہ خاص کے لئے ناسخ ہو سکتا ہے، اور شوافع چونکہ عام کو ظنی ہونے کی وجہ سے، خاص کے مساوی نہیں مانتے، اس لئے ان کے نزدیک یہ خاص کے لئے ناسخ نہیں ہو سکتا۔

گویا عام کا خاص کے لئے ناسخ ہو سکنا یا نہ ہو سکنا یہ در اصل فرع ہے اس مسئلہ کی کہ عام قطعی ہے یا ظنی اور شاہ صاحب اس اصل مسئلہ کے بارے میں اپنے خیال کا اظہار ان الفاظ میں فرماتے ہیں کہ

"العام لا ينسخ الخاص" [۳]

---

[۱] حجۃ ج ۱ ص ۱۳۵، ۱۳۶۔ [۲] تفہیمات ص ۳۵ [۳] الفوز ص ۱۷۔

جب فرع میں ان کی یہ رائے ہے تو ظاہر ہے کہ اصل میں بھی اس سے تخلف نہیں ہو سکتا۔

۳ — ایک موقع پر شاہ صاحب، احناف کے چند اصول پر تنقید کرتے ہوئے جن میں سے ایک یہ بھی ہے کہ "العام قطعی کالخاص" لکھتے ہیں۔

"إنهم أصلوا أن العام قطعي كالخاص، وخرجوه من صنيع الأوائل في قوله تعالى {فاقرؤوا ما تيسر من القرآن} وقوله صلى الله عليه وسلم "لا صلوة إلا بفاتحة الكتاب" حيث لم يجعلوه مخصصا وفي قوله صلى الله عليه وسلم "فيما سقت العيون العشر" الحديث وقوله صلى الله عليه وسلم "ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة" حيث لم يخصوه به، ونحو ذلك من المواد، ثم ورد عليهم قوله تعالى {فما استيسر من الهدى} وإنما هو الشاة فما فوقه ببيان النبي صلى الله عليه وسلم فتكلفوا في الجواب" [1]

اسی تنقید کو زیادہ صریح اور زیادہ تند بناتے ہوئے دوسری جگہ لکھتے ہیں۔

"و حنفیاں برائے انکلام مذہب قوی اصطلاح چند تراشیدہ اند مثل الخاص مبین فلا یلحقہ البیان، العام قطعی کالخاص..... " [2]

اسی طرح کے چند مزید تراشیدہ اصول شمار کرانے کے بعد آخر میں لکھتے ہیں۔

"و غالبا سر ایں اصول ایشاں اظہار فرق است در آنچہ خلاف قواعد مشہور ایشاں در ظاہر الروایۃ یافتہ شود ایں ہمہ با کلام صحابہ چہ کار" [3]

اس سے بخوبی اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ اگر شاہ صاحب عام کو قطعی ماننے تو قطعی ماننے والوں پر اس طرح کی تلخ و تند تنقید ہرگز نہ کرتے۔

قصر العام علی بعض الافراد کی صورتیں

کلام کے ذریعہ قصر عام علی بعض افراد کی تین صورتیں ہیں۔

---

[1] حجۃ ج ۱ ص ۱۶۰

[2] قرۃ ص ۱۸۶

[3] ایضاً

۱ — کلام غیر مستقل کے ذریعے۔ اور اس کی پانچ قسمیں ہیں۔ استثناء، شرط، صفت، غایت اور بدل البعض۔ [۱]

۲ — کلام مستقل متصل کے ذریعے۔ [۲]

۳ — کلام مستقل منفصل کے ذریعے۔ [۳]

شوافع کے نزدیک قصر عام کی یہ تمام صورتیں تخصیص کہلاتی ہیں [۴]۔ لیکن احناف ان میں سے صرف دوسری صورت کو تخصیص کہتے ہیں [۵]۔

پہلی صورت احناف کے نزدیک قصر عام کی صورت تو ہے لیکن وہ اسے تخصیص نہیں کہتے، بلکہ اس کی پانچوں قسموں کو انہی کے مستقل ناموں سے یاد کرتے ہیں [۶]۔ اور تیسری صورت احناف کے

---

[۱] التحریر ص ۱۰۵، ۱۰۶، مسلم مع فواتح ج ۱ ص ۳۳۲، اصول التشریع الاسلامی ص ۲۱۰۔
استثناء: متصل مثلاً "من کفر باللہ بعد ایمانہ الا من أکرہ"۔ شرط مثلاً "فلا جناح علیکم إذا سلمتم ما آتیتم بالمعروف"۔ صفت مثلاً "ومن لم یستطع منکم طولاً أن ینکح المحصنات المؤمنات فمما ملکت أیمانکم الآیۃ"۔ غایت مثلاً "وما کنا معذبین حتی نبعث رسولاً"۔ بدل البعض مثلاً "وللہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلاً" (اصول التشریع ص ۲۱۰)۔

[۲] مثلاً "فمن شہد منکم الشہر فلیصمہ ومن کان مریضاً أو علی سفر فعدۃ من أیام أخر" کہ "فمن شہد منکم الشہر" پورا مہینہ دیکھنے والے پر روزہ فرض کرتا ہے پھر اس کے ساتھ کلام مستقل متصل ہوا جس نے مریض اور مسافر کو عموم من شہد سے خارج کیا کہ اس کے لئے رمضان میں افطار اور بعد میں قضا کو مباح کر دیا — (اصول التشریع ص ۲۱۰)۔

[۳] مثلاً "کتب علیکم إذا حضر أحدکم الموت إن ترک خیراً الوصیۃ للوالدین والأقربین" کہ اس سے وارثین اور غیر وارثین سب کے لئے وصیت واجب ہوئی۔ پھر جب آیات مواریث نازل ہوئیں تو حضور نے فرمایا "إن اللہ قد أعطی کل ذی حق حقہ فلا وصیۃ لوارث"۔ لہٰذا والدین اور اقربین میں سے جو وارث ہوں وہ خارج ہو گئے۔ (ایضاً)۔

[۴] ایضاً بشرطیکہ وقت حاجت سے متاخر نہ ہوں ورنہ نسخ (اصول التشریع ص ۲۱۲)۔

[۵] التنقیح والتوضیح ج ۱ ص ۴۲۔ التحریر ص ۱۰۱۔

[۶] التنقیح والتوضیح حوالہ سابقہ۔

نزدیک تخصیص کے بجائے نسخ کہلاتی ہے۔[1]

احناف و شوافع کے درمیان چونکہ تخصیص کی اصطلاح میں یہ فرق ہے، اسی لئے تخصیص کی تعریف بھی ان کے نزدیک مختلف ہے۔

تخصیص کی تعریف

علامہ ابن ہمام لکھتے ہیں کہ احناف کے نزدیک تخصیص کی تعریف یہ ہے:-

"بیان أنه أريد بعضه بمستقل مقارن أي موصول"[2]

اور شوافع تخصیص کی تعریف اس طرح کرتے ہیں:-

"قصر العام على بعض مسمياته"[3]

احناف اور شوافع کے نزدیک تخصیص کی اصطلاح میں اس فرق ہی کا ایک نتیجہ یہ بھی ہے کہ احناف کے یہاں تخصیص کی قلت ہے اور شوافع کے یہاں اتنی کثرت کہ امام شافعیؒ نے یہاں تک فرمادیا "ما من عام إلا وقد خص عنه البعض"[4]

شاہ صاحب کے نزدیک تخصیص کی تعریف کیا ہے، اس کی صراحت کہیں نظر سے نہیں گذری۔ لیکن اس سلسلے میں انھوں نے جو کچھ لکھا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک تخصیص کا وہی مفہوم ہے جو امام شافعیؒ کے نزدیک ہے، اور اس کے قرائن حسب ذیل ہیں۔

۱ — "إن الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا" اور ان جیسے دوسرے عام نصوص کے بارے میں ایک جگہ لکھتے ہیں:-

"واگر مخاطب گوید کہ این ہمہ کلمات عموم است، ایحتمل کہ مراد بعض افراد دیگر باشد گوئیم قصر افراد بر بعض صدر نہ وارد ...."[5]

---

[1] اصول التشریع ص ۲۰۳، معتزلہ کے نزدیک بھی تخصیص و نسخ کے درمیان فارق مقارنت و تراخی ہی ہے چنانچہ ابوالحسین بصری لکھتے ہیں: "انما التخصیص فی العرف فیان [illegible] الفارق على موجب مذهب أصحابنا إلا بالمقارنة والتراخي، فالتخصيص على هذا هو إخراج بعض ما تناوله الخطاب مع كونه مقارنا له [illegible] من المكلفين والنسخ هو إخراج بعض ما تناوله الخطاب بدليل شرعي [illegible] متراخ" (المعتمد ج ۱ ص ۲۵۱، ۲۵۲)

[3] تحریر ص ۱۰۱

[2] التحریر ابن امیر الحاج ج ۱ ص ۲۳۹، تحریر ص ۱۰۱۔ بعض احناف بھی یہی تعریف کرتے ہیں مثلاً صاحب مسلم (ج ۱ ص ۳۰۰)

[4] نور الانوار بحث قرآن مجمل ص ۹۷

[5] ازالہ ج ۲ ص ۱۰-۱۱

اس سے ضمنی طور پر معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک "قصر العام علی بعض افرادہ" ہی کو تخصیص کہتے ہیں۔ اور بعض شوافع بھی تخصیص کی تعریف میں "علی بعض مسمیاتہ" کے بجائے "علی بعض افرادہ" لکھتے ہیں۔[1]

۲ — جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے، شاہ صاحب عام کے بارے میں لکھتے ہیں:-

"العام یلحقہ التخصیص کثیرا"[2]

اور پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ عام میں کثرت تخصیص ہو ہی نہیں سکتی تاوقتیکہ اس کے مفہوم کو شوافع کی طرح، عام نہ مانا جائے۔

۳ — ایک جگہ لکھتے ہیں:-

"وإن تبدوا ما فی أنفسکم أو تخفوہ یحاسبکم بہ اللہ" منسوخ بقولہ "لا یکلف اللہ نفسا إلا وسعہا" قلت ھو من باب التخصیص بینت الآیۃ المتاخرۃ أن المراد ما فی أنفسکم من الإخلاص والنفاق۔۔۔"[3]

اس سے معلوم ہوا کہ کلام مستقل منفصل شاہ صاحب کے نزدیک تخصیص ہوتا ہے، نسخ نہیں۔

۴ — ایک حدیث میں ہے "ما سقتہ السماء ففیہ العشر"۔ دوسری حدیث میں ہے۔ "لیس فیما دون خمسۃ أوسق صدقۃ"

شوافع دوسری حدیث کو پہلی حدیث کے لئے مبین اور مخصص مانتے ہوئے زمین کی پیداوار مقدار نصاب پانچ وسق قرار دیتے ہیں اور احناف کے نزدیک کوئی نصاب نہیں۔ کیونکہ وہ پہلی حدیث کو متاخر قرار دیتے ہوئے اُسے دوسری حدیث کے لئے ناسخ مانتے ہیں۔

شاہ صاحب نے بھی اس کی تصریح کے ساتھ ساتھ کہ احناف کے نزدیک کوئی مقدار نصاب نہیں پانچ وسق کو مقدار نصاب مانا ہے اور اس کی حکمت یہ بیان کی ہے کہ یہ مقدار ایک مختصر خاندان کے لئے سال بھر کو کافی ہوتی ہے[5]۔ اور پانچ وسق کو نصاب قرار دینا، اس کے بغیر نہیں ہو سکتا کہ پہلی حدیث کو ناسخ کے بجائے مخصص مانیں۔

---

[1] غایۃ الوصول ص ۵۵
[2] حجۃ ج ۱ ص ۱۳۵-۱۳۶
[3] الفوز ص ۱۶
[4] مسوی ج ۱ ص ۲۱۹
[5] حجۃ ج ۲ ص ۳۲-۳۳

اس سے بھی معلوم ہوا کہ کلام مستقل منفصل سے عام کا قصر جسے احناف نسخ قرار دیتے ہیں شاہ صاحب کے نزدیک وہ بھی تخصیص ہے۔

عام کتاب کی خاص سنت سے تخصیص

اس پر اجماع ہے کہ سنت متواترہ سے عموم کتاب کی تخصیص جائز ہے [۱] اسی طرح اس پر بھی اجماع ہے کہ خبر مشہور سے عموم کتاب کی تخصیص جائز ہے [۲]

البتہ اس میں اختلاف ہے کہ خبر واحد سے عموم کتاب کی تخصیص جائز ہے یا نہیں۔

امام شافعیؒ اس کے جواز کے قائل ہیں اور احناف کے عام مشائخ اور اکثر احناف جواز کے قائل نہیں [۳]

خبر واحد سے بھی عام کتاب کی تخصیص کے مسئلہ میں شاہ صاحب امام شافعیؒ کے ساتھ ہیں۔

شاہ صاحب ایک جگہ اس ضمن میں کہ صدیق اکبرؓ اور فاروقؓ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپؐ کی امت کے درمیان، قرآن، سنت اور فقہ میں واسطہ ہیں، لکھتے ہیں:۔

"بعد قرآن عظیم وسنت اعظم علوم واشد آنہا در احتیاج علم فقہ است و عظم توسط کبرائے امت درمیان آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وسائر امت او در فقہ آنست کہ طرق اجتہاد را تعلیم فرمودہ مثلاً بیان کردند ترتیب ادلہ را، و ترتیب کتاب بر سنت، و تخصیص عام کتاب بخاص سنت و حمل مجمل کتاب بمفصل سنت چنانکہ صدیق اکبرؓ و فاروقؓ باتم وجہ درمیان آوردند" [۴]

یہاں شاہ صاحب نے اپنے خیالات کا اظہار مختلف انداز سے کیا ہے، لیکن اس میں کوئی شبہ نہیں کہ یہ محض شیخین کے طرز کی حکایت نہیں بلکہ خود شاہ صاحب کے اپنے خیالات ہیں اور یہاں "تخصیص عام کتاب بخاص سنت" کے الفاظ کا اطلاق بتاتا ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک ہر قسم کی سنت کے خاص سے کتاب کی تخصیص جائز ہے، خواہ وہ آحاد ہی کیوں نہ ہو۔

علاوہ ازیں اگر اس پر غور کر لیا جائے کہ اس مسئلہ میں احناف و شوافع کا جو اختلاف ہے اس کی وجہ کیا ہیں تو یہ بات خود بخود واضح ہو جائیگی کہ اس مسئلہ میں شاہ صاحب کا مسلک کیا ہے۔

۱؎ آمدی ج ۲ ص ۱۰۳ - ارشاد ص ۱۵۷ -   ۲؎ تیسیر ج ۳ ص ۱۳ -

۳؎ اصول بزدوی و کشف ج ۱ ص ۲۹۴، التلویح والتوضیح ج ۱ ص ۳۹-۴۰ -   ۴؎ ازالہ (ن) ج ۲ ص ۵۲

اس مسئلہ میں احناف و شوافع کے اختلاف کی اصل وجوہ دو ہیں۔

ایک یہ کہ خبر واحد تو احناف و شوافع دونوں کے نزدیک ظنی ہے لیکن عام چونکہ احناف کے نزدیک قطعی ہے، اور ظنی سے قطعی کی تخصیص نہیں ہو سکتی، اس لئے ان کے نزدیک خبر واحد سے عام کتاب کی تخصیص جائز نہیں اور شوافع کے نزدیک چونکہ عام ظنی ہے اور ظنی سے ظنی کی تخصیص ہو سکتی ہے اس لئے ان کے نزدیک عام کتاب کی خبر واحد سے تخصیص جائز ہے۔ [1]

دوسری وجہ یہ ہے کہ احناف کے نزدیک مخصص کا مقارن ہونا ضروری ہے، اور چونکہ خبر واحد عام کتاب کی مقارن نہیں ہوتی اس لئے وہ اس کی مخصص نہیں ہو سکتی اور شوافع کے نزدیک چونکہ مخصص کے لئے مقارن ہونا ضروری نہیں اس لئے وہ عام کتاب کی مخصص ہو سکتی ہے۔ [2]

گویا عام کی قطعیت یا ظنیت، اور مخصص کے لئے اقتران کا ضروری ہونا یا نہ ہونا یہ دو مسائل اصل ہیں اور یہ مسئلہ کہ عام کتاب کی خاص سنت سے تخصیص جائز ہے یا نہیں ان دو مسائل کی فرع ہے۔

شاہ صاحب کے بارے میں معلوم ہو چکا کہ عام ان کے نزدیک ظنی ہے اور مخصص کا ان کے نزدیک مقارن ہونا ضروری نہیں۔ اور جب ان دو وجوہ کی بنا پر شوافع خبر آحاد سے تخصیص کتاب کے قائل ہیں، تو کوئی وجہ نہیں کہ شاہ صاحب قائل نہ ہوں اور اصل کا، شاہ صاحب کے نزدیک جو حکم ہے اسی کے مطابق فرع کا حکم ہو۔ واللہ اعلم

[1] التنقیح والتوضیح ج ۱ ص ۳۹۔۴۰۔

[2] التحریر ص ۲۰۰۔

۵۔ حقیقۃ و مجاز

قرآن میں وقوعِ مجاز

استاد ابو اسحٰق اسفرائنی لغتِ عرب ہی میں وقوعِ مجاز کے خلاف ہیں اور ظاہریہ کہتے ہیں کہ قرآن میں مجاز کا وقوع نہیں ہے[۱]۔ روافض بھی ظاہریہ کے ہم خیال ہیں[۲]۔ جمہور اہلِ علم قرآن میں بھی وقوعِ مجاز کے قائل ہیں[۳]۔

شاہ صاحب قرآن میں وقوعِ مجاز کے مسئلہ میں جمہور کے ساتھ ہیں۔ چنانچہ ایک حدیث "فاذا غسل وجهه خرج كل خطيئة نظر اليها بعينيه مع الماء او مع آخر قطر الماء" کے بارے میں لکھتے ہیں۔

"باید دانست کہ خروجِ خطایا استعارہ است برائے حصولِ مغفرت نزدیکِ غسلِ عضو، نہ آنکہ خطا فی الحقیقت جسمے است کہ با آب قطرہا می شود بیروں رود۔ وامثال ایں در قرآن و حدیث و کلامِ عرب نظائرِ بسیار است"[۴]۔

شاہ صاحب نے اگرچہ یہاں یہ فرمایا ہے کہ قرآن و حدیث میں استعارہ بکثرت واقع ہے لیکن اصطلاحاً استعارہ بھی مجاز ہی کی ایک شکل ہے جو علاقاتِ مجاز میں سے مشابہت کے تحت آتا ہے جیسا کہ آئندہ معلوم ہوگا۔ اس لئے قرآن و حدیث میں استعارہ کا وقوع تسلیم کرنا، وقوعِ مجاز کا تسلیم کرنا ہے۔

ایک موقع پر "باب الصلوٰۃ من الایمان" کے تحت لکھتے ہیں:۔

"قول اللہ عز وجل (وما کان اللہ لیضیع ایمانکم) یعنی صلوتکم عند البیت قبل صلاتہ الی البیت المقدس"[۵]۔

ظاہر ہے کہ ایمان سے صلوٰۃ مراد لینا، مجاز ہے اور یہ مجاز قرآن میں واقع ہے۔ اور جب شاہ صاحب قرآن میں وقوعِ مجاز کے قائل ہیں، تو اس سے یہ خود بخود ثابت ہوگیا کہ وہ لغتِ عرب میں وقوعِ مجاز کے بھی قائل ہیں۔

---

[۱] المختصر ج۱ ص ۱۶۷، آمدی ج۱ ص ۲۲-۲۳۔ التحریر ص ۱۹۸۔ ارشاد ص ۲۲-۲۳۔
[۲] آمدی حوالہ سابق
[۳] ارشاد حوالہ سابق۔
[۴] مصفّٰی ج۱ ص ۲۹۔
[۵] شرح تراجم ص ۱۱-۳۰۔

مجاز کے لئے، علاقہ کی ضرورت

کسی لفظ سے اس کے مجازی معنی مراد لینے کے لئے، اس کے حقیقی اور مجازی معانی میں، کسی علاقہ کا ہونا، یہ متفق علیہ شرط ہے، لیکن ان علاقوں کی تعداد کیا ہے، اس میں اختلاف ہے۔ بعض ان کی تعداد چار[1] لکھتے ہیں، بعض پانچ[2]، بعض بارہ[3] اور بعض پچیس[4]۔

مجاز کے علاقوں میں سے بعض علاقوں کا ذکر شاہ صاحب کے یہاں بھی ملتا ہے، مثلاً لکھتے ہیں۔

۱ — "باب الحیاء من الإیمان" أی یمنع صاحبه عن ارتکاب المعاصی کما یمنع الإیمان فسمی إیماناً مجازاً من باب تسمیة الشیئ باسم ما یقوم مقامه[5]

۲ — "باب من مضمض من السویق" هذا الباب من قبیل الباب فی الباب لأنه یشتمل علی ما عقد له الباب السابق مع فائدة أخری وهاهنا کذلک لأنه یثبت بهذا الباب عدم الوضوء من أکل السویق الذی عقد له الباب السابق، واستحباب المضمضة الذی علم منه فائدة أخری وهو جزء الوضوء الوارد فی السویق وسائر الأطعمة الذی علی غسل الفم والیدین [?][6]

۳ — "فلا تعضلوهن أن ینکحن أزواجهن" اس کے بارے میں لکھتے ہیں۔

چوں ایں زناں رغبت کردند بایشاں وحلال خواہند شد برایشاں باعتبار مایؤول ازواجہن گفتہ شد [?][7]

مذکورہ عبارتوں میں شاہ صاحب نے تین علاقے ذکر کئے ہیں، پہلی عبارت میں تسمیة الشیئ باسم ما یقوم مقامه، دوسری عبارت میں تسمیة الشیئ باسم الجزء، اور تیسری عبارت میں تسمیة الشیئ باعتبار ما یؤول۔

ان میں سے پہلی عبارت میں "فسمی إیماناً مجازاً" پر اکتفاء کرتے ہوئے صراحت کے ساتھ علاقہ کا ذکر کرنے سے خصوصیت کے ساتھ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک بھی مجاز کے لئے علاقہ کا ہونا ضروری ہے۔

---

[1] یعنی المشابهة، والکون فیه، والأول إلیه، والمجاورة (مسلم وفواتح [?] ج ۱ ص ۲۰۳ [?])۔

[2] یعنی سابقہ چاروں علاقے اور مشاکلت (ایضاً)

[3] مختصر [?] ص ۴۹

[4] حاشیة السید علی المختصر (ص ۳۳۲، ۳۳۳ [?])۔

[5] شرح تراجم ص ۱۰

[6] شرح تراجم ص ۲۹-۳۰۔

[7] مصفّیٰ ج ۲ ص ۵۹۔

جمع بین الحقیقۃ والمجاز احناف کے نزدیک حقیقت و مجاز کے درمیان اس طرح جمع جائز نہیں کہ دونوں بیک وقت مقصود بالحکم ہوں[1] جمہور اہل عربیت اور معتزلہ کی ایک جماعت کا مسلک بھی یہی ہے[2]۔ لیکن شوافع اسے جائز سمجھتے ہیں[3]۔ علامہ شوکانی لکھتے ہیں کہ محققین شوافع اسے جائز نہیں سمجھتے[4]۔

شاہ صاحب جمع بین الحقیقۃ والمجاز کو جائز نہیں سمجھتے، چنانچہ ایک موقع پر "او لامستم النساء" آیہ کی تفسیر کے سلسلہ میں لکھتے ہیں کہ ملامست کے اصل معنی ہیں "دست رسانیدن" لیکن اس کا غالب استعمال اس کے مجازی معنی یعنی جماع میں ہے۔

حضرت عمرؓ اور حضرت ابن مسعودؓ اسے بغیر جماع کے صرف "دست رسانیدن" کے معنی پر حمل کرتے ہیں۔ اس صورت میں مس مرأۃ ناقض وضو ہوگا اور آیت، نیابت تیمم از غسل سے ساکت ہوگی۔

حضرت ابن عباسؓ اسے جماع کے معنی پر حمل کرتے ہیں۔ اس صورت میں آیت نقض وضو سے ساکت ہوگی اور اس سے صرف غسل سے تیمم کی نیابت معلوم ہوگی۔

حضرت ابن عمرؓ غسل سے نیابت تیمم کے بھی قائل ہیں اور مس سے نقض وضو کے بھی۔ یعنی ان کے نزدیک لمس موجب تیمم ہے جماع کی صورت میں تیمم غسل کا نائب ہے اور مس کی صورت میں وضو کا۔

گویا حضرت عمرؓ اور حضرت ابن مسعودؓ لمس کے حقیقی معنی مراد لیتے ہیں، حضرت ابن عباسؓ مجازی اور حضرت ابن عمرؓ جمع بین الحقیقۃ والمجاز کی صورت اختیار کرتے ہیں۔

شاہ صاحب حضرت ابن عمرؓ کی توجیہ کے بارے میں لکھتے ہیں۔

"وایں توجیہ مدخول است بعدم صحت جمع بین الحقیقۃ والمجاز و بین معنی المشترک"[5]

معلوم ہوا کہ شاہ صاحب جمع بین الحقیقۃ والمجاز کی صحت کے قائل نہیں۔ اسی کے ساتھ ساتھ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب اس کے بھی قائل نہیں کہ مشترک کے، بیک وقت تمام معانی مراد لیے جائیں۔

---

[1] التنقیح ج ۱ ص ۷۰۔ التحریر ص ۲۳، ۱۷۔ مسلم ج ۱ ص ۲۱۶۔

[2] التحریر حوالہ سابقہ۔ ارشاد ص ۲۸

[3] التحریر و مسلم حوالہ جات سابقہ

[4] ارشاد حوالہ سابقہ

[5] مصفیٰ ج ۱ ص ۳۶/ ۲۷

٦۔ امر و نہی

حکم کی تعریف اور اس کے اقسام حکم کی تعریف حسب ذیل الفاظ میں کی جاتی ہے۔

"الحکم خطاب اللہ المتعلق بفعل المکلف اقتضاءً أو تخییراً"[1]

اور جہاں تک اس کے اقسام کا تعلق ہے، شوافع، صرف خطابِ الٰہی کے اقتضاء اور تخییر کا لحاظ کرتے ہوئے حکم کی تقسیم اس طرح کرتے ہیں کہ اگر یہ اقتضاء، جازم اور حتمی ہو تو ایجاب ہوگا اور غیر جازم اور ترجیحی ہو تو ندب، اور اگر کف، جازم اور حتمی ہو تو تحریم اور غیر جازم اور ترجیحی ہو تو کراہت اور تخییر ہو تو اباحت۔[2]

اسی طرح شوافع کی تقسیم کے مطابق احکام کی پانچ قسمیں ہوں گی۔ وجوب، ندب، تحریم کراہت اور اباحت۔

احناف حکم کی تقسیم میں دلیل کی حالت کا بھی اعتبار کرتے ہیں کہ اگر طلب جازم، دلیل قطعی سے ہو تو افتراض اور تحریم ہوگا اور اگر دلیل ظنی سے ہو تو ایجاب اور کراہت تحریم۔[3]

اس طرح احناف کے نزدیک احکام کی سات قسمیں ہوں گی[4] فرضیت، وجوب، ندب، تحریم، کراہت تحریم، کراہت تنزیہ اور اباحت۔

بحر العلوم لکھتے ہیں کہ احناف و شوافع کے درمیان یہ اختلاف صرف تسمیہ کا اختلاف ہے معنوی اختلاف نہیں۔[5] کیونکہ شوافع جسے واجب کہتے ہیں اس میں احناف کا فرض، اور جسے حرام کہتے ہیں اس میں احناف کا مکروہ تحریمی بھی داخل ہے۔ اور جسے کراہت کہتے ہیں وہی احناف کے نزدیک کراہت تنزیہ ہے۔

---

[1] مسلم ج ۱ ص ۵۵۔ نیز جمع ج ۱ ص ۴۶، ۴۹ بتغیر الفاظ

[2] مسلم حوالہ سابقہ ص ۵۷۔ جمع حوالہ سابقہ ص ۷۹، ۸۳۔

[3] مسلم ج ۱ ص ۵۸ [4] فواتح ج ۱ ص ۵۸ [5] ایضاً

شاہ صاحب حکم کے بارے میں لکھتے ہیں۔

"کون الشیٔ بحیث یطلب منھم ویؤاخذون عنہ و یخیرون فیہ، أیما شئت فقل ھو الحکم والطلب" ؎۱

اس عبارت میں "أیما شئت فقل" کے الفاظ بتاتے ہیں کہ شاہ صاحب نے حکم کی اصطلاحی تعریف کو چنداں اہمیت نہیں دی، لیکن جو کچھ کہا ہے اس میں حکم کی تعریف کی وہ باتیں بھی آگئی ہیں جو سب سے زیادہ اہم ہیں۔

حکم کی جو تعریف اصولیین اہل سنت کرتے ہیں اس میں دو ہی باتیں خاص ہیں۔ اقتضاء اور تخییر، کیونکہ انہی دو باتوں پر حکم کی جملہ اقسام کا مدار ہے۔

اور شاہ صاحب کے "بحیث یطلب منھم ویؤاخذون عنہ" کے الفاظ اقتضاء کے قائم مقام ہیں اور "یخیرون فیہ" میں تو تخییر کی صراحت ہے ہی۔

حکم کی اقسام کے بارے میں شاہ صاحب لکھتے ہیں:۔

"فالأحکام خمسۃ: إیجاب وندب وإباحۃ وکراھۃ وتحریم" ؎۲

معلوم ہوا کہ حکم کی جو تقسیم شوافع کرتے ہیں وہی تقسیم شاہ صاحب کے یہاں بھی ہے۔

ایک موقع پر شاہ صاحب لکھتے ہیں،

"وکے کہ صفات کمال او بالقطع ظاہر شدہ افضل است از کسے کہ افضلیت او بقیاس یا خبر واحد ثابت شود چنانکہ فرق نہادہ اند در فرض و واجب" ؎۳

یہاں اگرچہ شاہ صاحب نے فرض و واجب کی اصطلاحات ذکر کیں اور ان کا فرق بھی بتایا لیکن "فرق نہادہ اند" میں ضمیر جمع احناف کے سوا اور کسی طرف راجع نہیں، اور اگر خود شاہ صاحب کے نزدیک فرض اور واجب میں یہ فرق ہوتا تو وہ "فرق است" کے الفاظ استعمال کرتے۔

ایک موقع پر لکھتے ہیں "و کلمہ کتب علیکم الصیام دلالت می کند بر فرضیت صوم چنانچہ کلمہ کتب در سائر قرآن بر وجوب دلالت می کند و ایں کلمہ نص است بر فرضیت" ؎۴

؎۱ حجۃ ج ۱ ص ۹۳
؎۲ ایضاً
؎۳ قرۃ ص ۱۰
؎۴ مصفیٰ ج ۱ ص ۲۳۳۔

کلمہ کتب کے بارے میں یہ کہا کہ صیام کے موقع پر اس سے صوم کی فرضیت ثابت ہوتی ہے، اور اس کے ساتھ ہی یہ کہا کہ پورے قرآن میں یہ کلمہ وجوب پر دلالت کرتا ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ شوافع کی طرح شاہ صاحب کے نزدیک بھی فرض اور واجب میں احناف جیسا فرق نہیں۔

شاہ صاحب کے نزدیک امر و نہی کی مختلف صورتیں

ایک موقع پر شاہ صاحب تبلیغ نبوی م کے مختلف طریقے تحریر فرماتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ایجاب و تحریم کی صرف یہی صورت نہیں ہوتی کہ ان کے لئے امر و نہی کے صیغے استعمال کئے جائیں بلکہ بعض دوسرے امور بھی ایجاب و تحریم میں، امر و نہی کے قائم مقام ہوا کرتے ہیں۔

شاہ صاحب نے اس سلسلے میں حسب ذیل تین امور ذکر کئے ہیں:۔

۱ــــ دعا، مثلاً۔ رحم اللہ من فعل کذا۔

۲ــــ لعن، مثلاً۔ لعن اللہ من فعل کذا۔

۳ــــ اخبار، جبکہ اس کے ساتھ، کمال رضا یا کمال کراہت کو بتانے والے قرائن شامل ہوں۔ مثلاً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس طرح فرمائیں کہ بنی اسرائیل میں فلاں واقعہ ہوا اور اس کے ساتھ اس واقعہ کی پورے طور پر تحسین یا تشنیع بھی فرمائیں۔

اخبار کے متعلق شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ شریعت میں ایجاب و تحریم کے افادہ کے لئے اخبار صیغہ امر و نہی کے مرادف ہوا کرتا ہے اور شریعت میں اس کے نظائر بکثرت موجود ہیں۔

مثلاً آنحضرتؐ کا اس طرح فرمانا کہ من أخلاق الأنبياء أو الملئكة أو المؤمنين كذا أو كذا رأيت في الجنة من فعل كذا، فعل رجل كذا أو كذا فغفر له، اخبار کی یہ تمام صورتیں وجوب یا ندب کے طور پر ان چیزوں کا امر ہوا کرتی ہیں۔

اسی طرح آپ کا اس طرح فرمانا کہ من أفعال الشياطين وأخلاق المنافقين كذا أو كذا رأيت في النار من فعل كذا، فعل رجل كذا أو كذا فغضب، اخبار کی یہ تمام صورتیں تحریم یا کراہت کے طور پر ان چیزوں کی نہی ہوا کرتی ہیں۔ [1]

---

[1] قرۃ ص ۲۳۸۔

امر و نہی کا اقتضا بضد

اہل اصول، احناف، شوافع اور محدثین میں سے جمہور کے نزدیک شئی معین کا امر نہی ہوگا اس شئی معین سے جو اس کی ضد ہو، خواہ یہ ضد ایک ہو، مثلاً ایمان کا امر کیا تو کفر سے نہی ہوگی اور اگر حرکت کا امر کیا تو یہ سکون سے نہی ہوگی، یا اضداد متعدد ہوں، مثلاً قیام کا امر کیا تو یہ قعود، اضطجاع اور سجود سب سے نہی ہوگی ۔[۱]

بعض کے نزدیک امر بالشئی نہی عن الضد ہوگا، امر ایجابی میں بھی اور امر ندبی میں بھی، امر ایجابی کی ضد میں نہی، نہی تحریم ہوگی اور امر ندبی میں نہی کراہت اور بعض کے نزدیک یہ صرف امر ایجابی کے ساتھ مخصوص ہے ۔[۲]

اس میں بھی اختلاف ہے کہ امر، حرمت ضد کا مقتضی ہوتا ہے یا کراہت ضد کا اور نہی وجوب ضد کی مقتضی ہوتی ہے یا ضد کے سنت مؤکدہ ہونے کی، اس میں دونوں قول ہیں ۔[۳]

صدر الشریعہ نے اس اختلاف کو اس طرح حل کیا ہے کہ اگر امر کی ضد سے، امر کا مقصود فوت ہوتا ہے تو وہ ضد حرام ہوگی، ورنہ مکروہ اور اگر نہی کی عدم ضد سے نہی کا مقصود فوت ہوتا ہو تو وہ ضد واجب ہوگی ورنہ سنت مؤکدہ ۔[۴]

نہی عن الشئی بعض کے نزدیک امر بالضد کی مقتضی ہوتی ہے، بعض کے نزدیک نہیں ہوتی[۵] اور بعض نے اس میں سکوت کیا ہے، اشعری اور ان کے متبعین کی طرف سکوت ہی منسوب ہے ۔[۶]

معتزلہ کا اس پر اتفاق ہے کہ امر بالشئی نہی عن الضد نہیں اور نہی عن الشئی امر بالضد نہیں ۔[۷]

شاہ صاحب حجۃ کے "باب الأحکام التی یستنبط بعضہا بعضاً" میں لکھتے ہیں:۔

"إذا نهي عن شئ اقتضى ذلك أن يؤمر بضده وجوباً أو ندباً بحسب اقتضاء الحال، وإذا أمر بشئ اقتضى ذلك أن ينهى عن ضده فلما أمر بصلوة الجمعة والسعي إليها وجب أن ينهى عن الاشتغال بالبيع والمكاسب حينئذ" ۔[۸]

---

۱ ارشاد ص ۱۰۱، ۱۰۳ ۔ ۲ ایضاً ۳ مسلم ج ۱ ص ۹۷

۴ التلویح ج ۱ ص ۲۲۳ ۵ مسلم ج ۱ ص ۹۰ ۶ ارشاد ص ۱۰۱-۱۰۲ ۔

۷ ایضاً ۔ ابوالحسین بصری کہتے ہیں: "ذهب قوم إلى أن الأمر بالشئ نهي عن ضده ومنع الخصم آخرون على ذلك وإليه ذهب قاضي القضاة وأصحابنا المعتزلة" (المعتمد ج ۱ ص ۱۰۹)

۸ حجۃ ج ۱ ص ۱۰۸ ۔

۱ ــ نھی عن الشیٔ أمر بالضد کی مقتضی ہوتی ہے۔ اور یہ امر تقاضائے حال کے مطابق امر وجوب بھی ہو سکتا ہے اور امر ندب بھی۔ یعنی اگر نہی تحریم ہے تو اس کی ضد کا امر امر وجوب ہوگا اور اگر نہی کراہت ہے تو امر ندب۔

۲ ــ أمر بالشیٔ نہی عن الضد کا مقتضی ہوتا ہے۔

لیکن یہ ضد، نہی تحریم ہوگی یا نہی کراہت، اس کی صراحت شاہ صاحب نے نہیں فرمائی۔ شاہ صاحب نے اس سے سکوت غالباً اس اعتماد پر کیا ہے کہ وہ پہلے نہی کے بارے میں جو کچھ فرما چکے ہیں اسی کے عکس کا اجراء یہاں بھی کر لیا جائے گا۔ یعنی یہ کہ امر کی ضد حسب اقتضائے حال نہی تحریم بھی ہو سکتی ہے اور نہی کراہت بھی۔ اور اگر امر امر وجوب ہے تو اس کی ضد کی نہی نہی تحریم ہوگی ورنہ نہی کراہت۔

امر بالشیٔ، نہی ضد کا مقتضی ہوتا ہے۔ شاہ صاحب نے اس کی جو مثال دی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امر اگرچہ نہی ضد کا مقتضی ہوتا ہے، لیکن ضد کی یہ نہی خود شارع کی جانب سے کر دی جاتی ہے۔ چنانچہ "یا أیها الذین آمنوا إذا نودی للصلوٰة من یوم الجمعة فاسعوا إلی ذکر الله" میں سعی کے امر نے اس کا تقاضا کیا کہ اس وقت بیع اور مکاسب نہیں ہونی چاہئے جیسا کہ "وذروا البیع" کہہ کر اللہ تعالیٰ نے یہ نہی خود فرما دی۔

لیکن اگر شارع ضد امر کی نہی نہ کرے تو بھی شاہ صاحب کے نزدیک تقاضائے امر کی وجہ سے وہ ضد منہی عنہ ہوگی یا نہیں، اس کے بارے میں اس مثال نے "یز بؤثر بضدہ" اور "نھی عن ضدٖ" کے الفاظ نے اشتباہ پیدا کر دیا ہے۔

لیکن چونکہ جمہور کا اس پر اتفاق ہے کہ امر خود ضد کی نہی کا مقتضی ہوتا ہے اور شاہ صاحب کبھی جمہور کی مخالفت نہیں کرتے، اس لئے شاہ صاحب کو بھی اس مسئلہ میں جمہور کے ساتھ ہونا چاہئے۔

ماموربہ کا حسن و قبح اس پر امت کا اجماع ہے کہ اللہ کے سوا کوئی آمر و حاکم نہیں اور اس کے حکم کے سوا کوئی حکم نہیں[۱]۔ اور یہ مسئلہ کہ عقل تحسین یا تقبیح کرتی ہے

---

[۱] آمدی ج ۱ ص ۲۱، منار ج ۱ ص ۶۹، مسلم و فواتح ج ۱ ص ۲۵۔ عام طور سے معتزلہ کی جانب یہ منسوب کیا جاتا ہے کہ ان کے نزدیک حاکم عقل ہے لیکن یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ کوئی مسلم ایسا نہیں جو اللہ کے سوا کسی کو حاکم کہے۔ معتزلہ صرف یہ کہتے ہیں کہ عقل، اللہ کے بعض احکام کی معرف ہے خواہ شرع وارد ہو یا نہ ہو اور یہ بات بعض اکابر احناف سے بھی منقول ہے۔ (فواتح ج ۱ ص ۲۵)

یا نہیں، دراصل اسی پر متفرع ہے کہ حاکم اللہ ہے یا کوئی اور [۱]

اشیاء کے حسن یا قبیح ہونے کے تین اعتبارات ہیں اور ان میں سے محل تنازع صرف ایک صورت ہے [۲]

۱ — صفت کمال اور صفت نقصان کے اعتبار سے بھی اشیاء حسن اور قبیح ہوتی ہیں [۳] مثلاً علم حسن ہے اور جہل قبیح [۴] کیونکہ علم صفت کمال ہے اور جہل صفت نقصان۔ حسن و قبیح کا اس اعتبار سے عقلی ہونا سب کے نزدیک متفق علیہ ہے [۵]

۲ — طبیعت اور دنیاوی غرض کی ملائمت اور منافرت کے اعتبار سے بھی اشیاء حسن اور قبیح ہوتی ہیں [۶] مثلاً ڈوبتے کو بچانا حسن ہے اور ظلماً اموال لینا قبیح ہے [۷]۔ یا جیسے یہ کہا جاتا ہے کہ ظالم سلطان کی موافقت حسن ہے اور اس کی مخالفت قبیح [۸]

حسن و قبیح کا اس اعتبار سے عقلی ہونا بھی سب کے نزدیک متفق علیہ ہے [۹]۔

۳ — اللہ تعالیٰ کی طرف سے ثواب یا عقاب کے استحقاق کے اعتبار سے بھی اشیاء حسن اور قبیح ہوتی ہیں [۱۰] محل نزاع دراصل یہی صورت ہے اور اس میں حسب ذیل تین اقوال ہیں۔

۱ — اشاعرہ کے نزدیک اس اعتبار سے حسن و قبیح شرعی ہے نہ عقل کا اس میں کوئی دخل نہیں [۱۱]۔ یعنی شریعت نے جس کا امر کیا ہے وہ حسن ہے اور جس کی نہی کی ہے وہ قبیح ہے اور اگر شریعت اس کے برعکس حکم دیتی تو حسن قبیح ہو جاتا اور قبیح حسن [۱۲]

۲ — معتزلہ کے نزدیک اس اعتبار سے حسن و قبیح عقلی ہے [۱۳] یعنی عقل میں حسن و قبیح کے کاشف ہونے کی صلاحیت ہے اور یہ ضروری نہیں کہ ورود شرائع کے ذریعہ جب اللہ کا حکم ہو تب ہی ان کا

---

[۱] آمدی ج ۱ ص ۳۶۔ [۲] جمع ج ۱ ص ۵۵ مسلم ج ۱ ص ۲۵، ارشاد ص ۷۔
[۳] جمع و فواتح حوالہ سابقہ [۴] جمع مسلم، ارشاد حوالہ جات سابقہ۔
[۵] جمع ج ۱ ص ۵۵ مسلم ج ۱ ص ۲۵، ارشاد ص ۷۔
[۶] نہایۃ السول ج ۱ ص ۵۸۔ [۷] فواتح حوالہ سابقہ
[۸] جمع مسلم، ارشاد حوالہ جات سابقہ [۹] ایضاً
[۱۰] مسلم و ارشاد، حوالہ جات سابقہ [۱۱] نور الانوار ج ۱ ص ۹۶
[۱۲] مسلم ج ۱ ص ۲۵
[۱۳] نہایۃ السول ج ۱ ص ۵۸۔ مسلم حوالہ سابقہ۔

حسن و قبح اور ان میں اللہ کا حکم معلوم ہو سکے۔[1] البتہ عقل جن چیزوں کا حسن و قبح ضرورۃً جانتی ہے مثلاً صدقِ نافع کا حسن، یا نظراً جانتی ہے مثلاً صدقِ ضار کا حسن تو ان میں شرع مؤکد ہوتی ہے اور جن چیزوں کا حسن و قبح عقل سے ضرورۃً یا نظراً نہیں معلوم ہوتا مثلاً رمضان کے آخری دن کے روزے کی فرضیت اور یکم شوال کے روزے کی تحریم تو ان میں شریعت عقل پر مخفی حسن و قبح کی مظہر ہوتی ہے۔[2]

۳ ـــ احناف کے نزدیک بھی (جو عقائد میں ماتریدی ہیں) اس اعتبار سے حسن و قبح عقلی ہے۔ بایں معنی کہ ان کی معرفت شرع پر موقوف نہیں۔[3]

لیکن احناف اور معتزلہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ احناف کے نزدیک یہ عقلی حسن و قبح بندہ کے لئے، اللہ کی طرف سے حکم کو واجب نہیں کرتا، بلکہ صرف اللہ تعالیٰ کی طرف سے استحقاقِ حکم کا موجب ہے پس حاکم اللہ ہے اور اس کے حکم کی کاشف اس کی شریعت ہے۔ اور معتزلہ کے نزدیک اللہ کی طرف سے حکم کو واجب کرتا ہے۔[4]

شاہ صاحب نے اس مسئلہ میں اپنے خیالات کا اظہار ان الفاظ میں کیا ہے کہ

۱ ـــ لا حاکم سواہ فلیس للعقل حکم فی حسن الأشیاء وقبحها وکون الفعل سبب الثواب والعقاب إنما حسن الأشیاء وقبحها بقضاء اللہ تعالیٰ وحکمه وتکلیفه لأن حسنها أو قبحها لا یدرک العقل وجهه وصلته ومناسبته للثواب والعقاب ومنها لا یدرک إلا بإخبار الرسل عن اللہ تعالیٰ۔[5]

---

[1] نہایۃ السول ج۱ ص ۵۸۔ معتزلہ کا یہ قول در اصل ان کے اس اعتقاد پر مبنی ہے کہ وہ اللہ کے لئے مصالح اور مقاصد کی رعایت کو واجب قرار دیتے ہیں۔ (ایضاً)

[2] ایضاً۔ اس سے بھی ثابت ہوا کہ حاکم تو بالاتفاق اللہ اور اس کی شریعت ہے۔ اختلاف صرف اس میں ہے کہ عقل معرفت حسن و قبح کے لئے کافی ہے یا نہیں۔ (ایضاً)

[3] مسلم ج۱ ص ۲۵۔

[4] مسلم ج۱ ص ۲۵۔ اشاعرہ، معتزلہ اور احناف کے اس اختلاف کا ثمرہ یہ ہے کہ جن مواقع پر شرع نے کوئی حکم نہیں دیا مثلاً ورودِ شرع سے قبل کی حالت، اس موقع پر اشاعرہ اور احناف کے نزدیک کوئی حکم نہ ہوگا اور معتزلہ کے نزدیک شرع وارد نہ ہو اور افعال ہوں تب بھی احکام واجب ہوں گے۔ (مسلم حوالہ سابقہ) اور اس مسئلہ میں جو مسلک احناف کا ہے وہی اشاعرہ کا بھی ہے چنانچہ علامہ شوکانی لکھتے ہیں: اعلم أنه لا خلاف فی کون الحاکم الشرع بعد البعثة وبلوغ الدعوة، وأما قبل ذلک فقالت الأشعریة لا یتعلق له سبحانه حکم بأفعال المکلفین فلا یحرم کفر ولا یجب إیمان، وقالت المعتزلة إنه یتعلق له تعالیٰ حکم بما أدرک العقل فیه صفة حسن أو قبح لذاته أو لصفته أو لوجوه واعتبارات علی اختلاف بینهم فی ذلک قالوا والشرع کاشف عما أدرکه العقل قبل وروده (ارشاد ص ۷)

[5] حسن العقیدہ ص ۲۹۔

۲ — ليس الأمر على ما ظن أن حسن الأعمال وقبحها بمعنى استحقاق العامل الثواب والعذاب عقليان من كل وجه، وأن الشرع وظيفته الإخبار عن خواص الأعمال على ما هي عليه دون إنشاء الإيجاب والتحريم بمنزلة طبيب يصف خواص الأدوية وأنواع المرض فإنه ظن فاسد تمجّه السنة بادي الرأي، كيف وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم في قيام رمضان "حتى خشيت أن يكتب عليكم" وقال "إن أعظم المسلمين جرمًا من سأل عن شيء لم يحرم على الناس فحرم من أجل مسألته" إلى غير ذلك من الأحاديث، كيف ولو كان كذلك لجاز إفطار المقيم الذي يتحانى بمشاق المسافر لمكان الحرج المبنى عليه الرخص ولم يجز إفطار المسافر المترفه، وكذلك سائر الحدود التي حدها الشارع[1]

شاہ صاحب کی ان تصریحات سے معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک۔

۱ — اللہ کے سوا کوئی حاکم نہیں۔

۲ — استحقاق ثواب وعقاب کے اعتبار سے اشیاء کے حسن وقبح میں عقل کو کوئی دخل نہیں بلکہ اشیاء کا حسن وقبح اللہ کے حکم پر اور اس پر موقوف ہے کہ اس نے لوگوں کو ان کا مکلف بنایا۔ البتہ ان میں سے بعض کی وجہ اور مصلحت اور ثواب وعقاب کے ساتھ ان کی مناسبت کو عقل بھی دریافت کر لیتی ہے اور بعض میں یہ وجہ اور مصلحت اور مناسبت صرف اس طرح معلوم ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس کے رسول بتا دیں۔

۳ — یہ سمجھنا کہ استحقاق ثواب وعذاب کے اعتبار سے حسن وقبح ہر اعتبار سے عقلی ہے اور شریعت کا کام انشاء ایجاب وتحریم کے بجائے صرف یہ ہے کہ جس طرح طبیب دواؤں اور مختلف امراض کے وہ خواص بتا دیا کرتا ہے جو ان میں پہلے سے موجود ہیں، اسی طرح شریعت بھی اعمال کے ان خواص سے آگاہ کر دیا کرتی ہے جو ان میں پہلے سے موجود ہیں۔ یہ گمان فاسد ہے اور سنت سے واضح طور پر اس کی تردید ہوتی ہے۔

شاہ صاحب نے اس کی تردید کے لئے تین خاص دلائل ذکر کئے ہیں جن کی تفصیل سے قبل یہ سمجھ لینا ضروری ہے کہ حکم کی تقسیم معتزلہ کس طرح کرتے ہیں۔

معتزلہ کے نزدیک اختیاری افعال کی تین قسمیں ہیں: (۱) جنھیں عقل حسن سمجھے (۲) جنھیں قبیح سمجھے۔

---

[1] حجۃ ج ۱ ص ۶۔

(۳) جنھیں نہ حسن سمجھے نہ قبیح۔

جن افعال کو عقل حسن سمجھے، اگر نفع اور ضرر کے لحاظ سے ان کا فعل اور ترک مساوی ہو تو اسے وہ مباح کہتے ہیں اور اگر اس کا فعل اس کے ترک پر راجح ہے تو اگر اس کے ترک پر ذم لاحق ہو تو اسے وہ واجب کہتے ہیں خواہ وہ مقصود لنفسہ ہو جیسے ایمان، یا مقصود لغیرہ جیسے وہ فکر جو اللہ کی معرفت تک مفضی ہو اور اگر اس کے ترک پر ذم لاحق نہ ہو تو اسے وہ مندوب کہتے ہیں۔ اور عقل جسے قبیح سمجھے تو اگر اس کے فعل پر ذم لاحق ہو تو اسے وہ حرام کہتے ہیں ورنہ مکروہ۔ اور عقل جسے نہ حسن سمجھے نہ قبیح تو اس میں ان کا اختلاف ہے۔ بعض اسے حرام کہتے ہیں بعض مباح اور بعض توقف کرتے ہیں۔[1]

شاہ صاحب نے جس طرح معتزلہ کے گمان فاسد کی تردید کی، اس کی تفصیل یہ ہے کہ

(الف) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان کی راتوں میں مسجد نبوی میں نوافل کے لئے قیام ترک کیا اور ترک کی وجہ یہ بتائی کہ مداومت سے اندیشہ تھا کہیں وہ فرض نہ ہو جائے۔

اب اگر یہ قیام عقلی طور پر حسن کے اس درجہ میں ہوتا جس کے ترک پر ذم لاحق ہوتا ہے تو معتزلہ کے مذہب کے مطابق اسے ابتدا ہی سے واجب ہونا چاہئے تھا اور اگر اس درجہ میں نہیں تو اسے آخر تک مندوب رہنا چاہئے تھا اور مداومت اور ترک مداومت سے اس میں فرق واقع نہ ہونا چاہئے تھا، لیکن ابتداءً مندوب ہونا اور مداومت کی وجہ سے اس کے وجوب کا اندیشہ، اس پر دلالت کرتا ہے کہ اشیاء اور افعال کے حسن وقبح اور حسن وقبح کے درجات کا مدار عقل پر نہیں بلکہ اللہ کے حکم پر ہے۔

(ب)۔ آنحضرت کا ارشاد ہے کہ مسلمانوں میں سب سے بڑا مجرم وہ ہے جس نے کسی ایسی چیز کی بابت سوال کیا جو مسلمانوں پر حرام نہ تھی اور وہ اس کے سوال کرنے پر حرام ہو گئی۔

جو چیز عقلاً ایسی قبیح ہے کہ اس کے فعل پر ذم لاحق ہو تو اسے ابتدا ہی سے حرام ہونا چاہئے سوال اور عدم سوال کو اس پر اثر انداز نہ ہونا چاہئے۔ لیکن اگر ایک چیز ابتداءً مباح ہے اور سوال کی وجہ سے وہ حرام ہو جاتی ہے تو معلوم ہوا کہ کسی چیز کی اباحت اور حرمت یا حسن وقبح اور ان کے درجات میں عقل کو دخل نہیں بلکہ وہ اللہ کے حکم پر موقوف ہے۔

---

[1] آمدی ج ۱ ص ۴۹۔

(ج) - اگر احکام کا مدار ان کے حسن و قبح کی وجہ سے محض عقل پر ہوتا، تو جس مقیم کو، اقامت کی حالت میں مسافر کی سی مشقت ہوتی ہو اس کے لئے روزہ نہ رکھنے کی رخصت ہوتی، اور خوش حال مسافر جسے سفر میں مشقت نہیں ہوتی اس کے لئے روزہ نہ رکھنے کی رخصت نہ ہوتی، کیونکہ رخصت کا مدار مشقت پر ہے، اور عقل کا تقاضا یہ ہے کہ جہاں مشقت ہو، وہاں رخصت ہو، جہاں مشقت نہ ہو رخصت نہ ہو۔

لیکن جب شریعت نے اس کے برعکس حکم دیا تو معلوم ہوا کہ اشیاء و افعال اور ان کے حسن و قبح کا مدار عقل کے بجائے اللہ کے حکم پر ہے۔

اشیاء اور افعال کے حسن و قبح کے معاملہ میں شاہ صاحب کا یہ مسلک بالکل ویسا ہی ہے جیسا اہل سنت کا مسلک ہے خواہ وہ اشاعرہ ہوں یا ماتریدیہ۔ کیونکہ اشاعرہ اور ماتریدیہ کے مسلک میں نتیجۃً کوئی فرق نہیں - اور اہل سنت کا مسلک خود شاہ صاحب کے اپنے الفاظ میں یہ ہے:-

"الحسن والقبح بمعنی کون الفعل سبباً للثواب والعقاب شرعیان عند أهل السنة"[1]

---

[1] تفہیمات ص ۲۳ -

۷۔ مطلق ومقید

مطلق ومقید کی تعریف مطلق کی تعریف عموماً دو طرح پر کی جاتی ہے۔

۱ — "مادل علی الماهية بلا قيد" [۱]

۲ — "مادل علی شائع فی جنسه" [۲]

مقید چونکہ مطلق کا مقابل ہے۔ اس لئے اس کی تعریف بھی دو طرح پر کی جاتی ہے۔

۱ — "مادل علی الماهية بقيد من قيودها" [۳]

۲ — "مادل لا علی شائع فی جنسه" [۴]

مطلق کا مقید پر حمل خطاب اگر مطلق ہو مقید نہ ہو، تو اسے اس کے اطلاق پر حمل کیا جائے گا اور اگر مقید ہو تو اسے تقیید پر حمل کیا جائے گا [۵]

لیکن اگر ایک جگہ مطلق ہو دوسری جگہ مقید، تو اس کی چند صورتیں ہیں:۔

۱ — مطلق ومقید، سبب اور حکم دونوں میں مختلف ہوں۔ اس صورت میں بالاتفاق مطلق کا مقید پر حمل نہ ہوگا۔ [۶]

۲ — سبب اور حکم دونوں میں متحد ہوں، تو اگر اطلاق وتقیید نفس سبب میں ہو تو احناف کے نزدیک

---

[۱] ارشاد ص ۱۶۳۔

[۲] المختصر لابن حاجب ج ۲ ص ۱۵۵۔ اصل یہ ہے کہ مطلق کی دو قسمیں ہیں حقیقی اور اضافی پہلی تعریف مطلق حقیقی کی ہے۔ دوسری مطلق اضافی کی۔ اور تقسیم وتعریف کی یہی صورت مقید میں ہے (ایضاً، الابہاج ج ۲ ص ۲۷) علامہ آمدی لکھتے ہیں کہ نکرہ فی موضع الاثبات کو مطلق کہتے ہیں۔ (آمدی ج ۳ ص ۱۱)۔ علامہ نسفی نے بھی یہی لکھا ہے (المنار ج ۱ ص ۲۸)۔

[۳] ارشاد حوالہ سابقہ [۴] ایضاً

[۵] ایضاً۔ التنقیح والتوضیح ج ۱ ص ۶۳

[۶] ارشاد ص ۱۶۳۔ مثلاً کفارۂ قتل میں "فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين" اور کفارۂ یمین میں "فمن لم يجد فصيام ثلثة أيام" (اصول التشریع الاسلامی ص ۲۰۲)۔

مطلق، مقید پر محمول نہ ہوگا۔ بلکہ ان میں سے ہر ایک پر عمل واجب ہوگا اور شوافع کے نزدیک محمول ہوگا[1]۔ اور اگر اطلاق وتقیید حکم میں ہے، تو اثبات میں بالاتفاق مطلق، مقید پر محمول ہوگا[2] اور نفی میں بالاتفاق محمول نہ ہوگا[3]۔

۳۔ حکم میں مختلف ہوں، تو خواہ سبب میں متحد ہوں یا نہ ہوں، اور خواہ دونوں مثبت ہوں یا دونوں منفی، یا ایک مثبت ہو، دوسرا منفی، تو بالاتفاق مطلق، مقید پر محمول نہ ہوگا۔[4]

۴۔ حکم میں متحد اور سبب میں مختلف ہوں تو احناف کے نزدیک مطلق، مقید پر محمول نہ ہوگا، شوافع کے نزدیک محمول ہوگا[5]۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ مطلق کے مقید پر حمل اور عدم حمل کی بعض صورتیں تو متفق علیہ ہیں اور بعض میں احناف اور شوافع کا اختلاف ہے۔ مختلف فیہ صورتوں کا ماحصل یہ ہے کہ احناف کے نزدیک مطلق، مقید پر اس وقت محمول ہوگا جب حکم اور سبب دونوں میں اتحاد ہو اور اطلاق وتقیید سبب میں نہ ہو بلکہ حکم میں ہو۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک جب حکم میں اتحاد ہو تو مطلق مقید پر محمول ہوگا، خواہ سبب میں اتحاد ہو یا نہ ہو اور خواہ اطلاق وتقیید سبب میں ہو یا حکم میں۔

---

[1] التنقیح والتوضیح ج ۱ ص ۶۳، خضری اصول الفقہ ص ۲۱۲۔

[2] التنقیح والتوضیح حوالہ سابقہ۔ مثلاً ایک موقع پر کہا "إن ظاهرت فأعتق رقبة" اور دوسرے موقع پر کہا "إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة" (ارشاد ص ۱۶۴) اس صورت میں حمل پر اتفاق کے باوجود احناف وشوافع کے درمیان یہ اختلاف ہے کہ احناف اس حمل کو نسخ قرار دیتے ہیں اور شوافع بیان۔ (المستصفی ج ۲ ص ۱۸۵، ۱۸۶۔ الاسنوی ج ۲ ص ۱۳۸)۔

[3] التنقیح ج ۲ ص ۶۴۔ مثلاً "لا تعتق رقبة" اور "لا تعتق رقبة كافرة" (ایضاً)۔

[4] آمدی ج ۲ ص ۱۱۱، ۳، مثلاً "اكس يتيما" اور "أطعموا يتيما عالما" (ارشاد ص ۱۶۵)

اس حکم سے صرف ایک صورت مستثنیٰ ہے، وہ یہ کہ مثلاً کفارۂ ظہار میں کہا کہ "أعتقوا رقبة" پھر کہا "لا تعتقوا رقبة كافرة" تو بالاتفاق رقبہ مطلقہ کو رقبہ مسلمہ کے ساتھ مقید کیا جائیگا (آمدی حوالہ سابقہ، التنقیح ج ۲ ص ۶۳)

[5] ارشاد ص ۱۶۵، ابوالحسین بصری کا مسلک بھی اس مسئلہ میں احناف کے مطابق ہے (المعتمد ج ۱ ص ۲۸۹) بعض شوافع کہتے ہیں کہ اس حمل کے لئے کسی دوسری دلیل کی ضرورت نہیں بلکہ ایک کی تقیید دوسرے کی تقیید پر باللفظ ہی دال ہوگی اور امام شافعیؒ کا صحیح مذہب یہ ہے کہ اگر کوئی علت جامع الحاق کی مقتضی ہو، گویا کوئی صحیح قیاس تقیید کا مقتضی ہو تو حمل ہوگا ورنہ نہیں۔ (آمدی ج ۲ ص ۱۱۳، الاسنوی ج ۲ ص ۱۳۸)۔

گویا امام شافعیؒ کے نزدیک حمل کے لئے سبب کا لحاظ کئے بغیر صرف اتحادِ حکم کافی ہے اور احناف سبب کا بھی لحاظ کرتے ہیں اور اس کی وجہ سے حمل کے حکم میں فرق کرتے ہیں۔

احناف و شوافع کے اس اختلاف کو حسبِ ذیل مثالوں سے سمجھا جا سکتا ہے۔

۱ ـــ کفارۂ ظہار کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:-

"والذین یظاهرون من نسائهم ثم یعودون لما قالوا فتحریر رقبة" [۱]

اور کفارۂ قتلِ خطا میں اللہ تعالیٰ کا حکم یہ ہے کہ

"ومن یقتل مؤمنا خطأً فتحریر رقبة مؤمنة" [۲]

کفارۂ ظہار میں رقبہ مطلق ہے اور کفارۂ قتل خطا میں مومنۃ کی قید کے ساتھ مقید ہے۔

یہاں سبب میں اختلاف ہے اور حکم میں اتحاد، کیونکہ سبب ہے کفارۂ ظہار اور کفارہ "قتل خطاء" اور یہ دونوں مختلف ہیں، اور حکم ہے تحریر رقبۃ جو اطلاق و تقیید کے فرق کے ساتھ دونوں جگہ موجود ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ مطلق کو مقید پر حمل کرنے کے لئے صرف حکم میں اتحاد کافی ہے، خواہ سبب مختلف ہی ہو، اس لئے وہ اس موقع پر مطلق کو مقید پر حمل کر کے کفارۂ ظہار میں بھی مؤمنہ کی قید کا لحاظ کرتے ہیں۔

اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چونکہ حکم میں اتحاد کے ساتھ ساتھ سبب میں اتحاد بھی ضروری ہے اس لئے وہ اس موقع پر مطلق کو مقید پر حمل نہیں کرتے، اور کفارۂ ظہار میں مطلق کو اپنے اطلاق پر رکھتے ہوئے تحریر رقبہ کافرہ کو بھی کافی سمجھتے ہیں [۳]

۲ ـ صدقۂ فطر کے بارے میں ایک روایت میں ہے "ادوا عن کل حر وعبد" اور دوسری روایت میں ہے "ادوا عن کل حر وعبد من المسلمین"۔

یہاں حکم اور سبب دونوں میں اتحاد ہے، کیونکہ حکم ہے ادائے صدقۂ فطر اور سبب ہے حر اور عبد لیکن اطلاق و تقیید حکم میں نہیں بلکہ سبب میں ہے کہ ایک جگہ حر و عبد مطلق ہے، دوسری جگہ مسلمین کی قید کے ساتھ مقید۔

---

[۱] مجادلہ (۵۸): ۳۔ [۲] مائدہ (۵): ۹۸۔

[۳] آمدی ج ۳ ص ۱۱۲۔

امام شافعیؒ یہاں بھی مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہیں اس لئے کہ ان کے نزدیک صرف حکم میں اتحاد کافی ہے سبب میں اتحاد ان کے نزدیک ضروری نہیں کہ اطلاق و تقیید کے سبب یا حکم میں واقع ہونے سے کوئی فرق واقع ہو۔

اور احناف کے نزدیک چونکہ حکم و سبب دونوں میں اتحاد کے ساتھ ساتھ اطلاق و تقیید کا سبب کے بجائے حکم میں ہونا حمل کے لئے ضروری ہے، اور یہاں اطلاق و تقیید حکم میں نہیں بلکہ سبب میں ہے اس لئے وہ اس موقع پر حمل کے قائل نہیں۔ ۱؎

حمل المطلق علی المقید کے بارے میں شاہ صاحب لکھتے ہیں:۔

"در کلام عرب چوں یکجا تعیین قیود کردند در جائے دیگر بر آں اعتماد کردہ می شود"۔ ۲؎

اس عبارت میں اس کا ذکر تو ہے کہ عربوں کی عادت کے مطابق مطلق مقید پر محمول ہوگا لیکن بظاہر یہاں نہ اتحاد حکم کا ذکر ہے اور نہ اتحاد سبب کا۔

لیکن شاہ صاحب کی یہ بات دراصل اس صورت سے متعلق ہے جب حکم میں اتحاد ہو کیونکہ حکم میں اختلاف کی صورت میں خواہ سبب میں اتحاد ہی ہو، بالاتفاق مطلق، مقید پر محمول نہیں ہوتا اس لئے اس موقع پر اتحاد حکم کے عدم ذکر سے کوئی فرق واقع نہیں ہوا۔

البتہ اتحاد سبب کا عدم ذکر اس امر کا قرینہ ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک حمل کے لئے اتحاد سبب ضروری نہیں۔ اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ شاہ صاحب مسوّی میں "باب الظہار" کے تحت لکھتے ہیں:۔

"قلت صورة الظهار أن يقول الرجل لامرأته أنت علي كظهر أمي فإذا عاد يلزمه الكفارة ولا يجوز له أن يقربها ما لم يكفر وهي عتق رقبة مؤمنة فإن لم يجد فصيام شهرين متتابعين فإن لم يستطع فإطعام ستين مسكينا، وعليه الشافعي وقال أبو حنيفة تجزئ الرقبة الكافرة" ۳؎۔

یہاں شاہ صاحب نے پہلے تو اپنی طرف سے مسئلہ کی وہ صورت بیان کی ہے جو ان کے نزدیک صحیح ہے یعنی یہ کہ کفارۂ ظہار میں رقبۂ مؤمنۃ کی تحریر ہے۔ اس کے بعد کہا ہے کہ امام شافعیؒ بھی اسی کے قائل ہیں اور امام ابو حنیفہؒ رقبہ کافرہ کو بھی کافی سمجھتے ہیں۔

۱؎ التنقیح والتوضیح ج ۱ ص ۱۲۳ — ۲؎ مصفّٰی ج ۱ ص ۱۰۸۔ — ۳؎ المسوّی ج ۲ ص ۳۵۔

جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے، قرآن کریم میں کفارۂ ظہار میں رقبۃ مؤمنۃ کی قید کے ساتھ مقید نہیں، پھر اگر شاہ صاحب نے یہاں مؤمنۃ کی قید لگا دی تو اس کی وجہ اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ انھوں نے امام شافعیؒ کی طرح کفارۂ ظہار کے مطلق کو کفارۂ قتل خطا کے مقید پر حمل کیا ہے۔

اور اس سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ جاتی ہے کہ ان کے نزدیک حمل کے لئے صرف حکم میں اتحاد کافی ہے، سبب میں اتحاد ضروری نہیں۔

ایک موقع پر شاہ صاحب لکھتے ہیں:-

"وہر جا کہ قصہ واحد باشد و تعبیر مختلف شد ہر یک را بعض تعبیر دیگری تواں محکم ساخت و عام یکے را بخصوص تعبیری تواں مخصص نمود و مطلق یکے را بتقیید دیگرے تواں مقید گردانید"[1]

اس عبارت میں "قصہ واحد باشد" کے الفاظ صاف طور پر اتحادِ سبب کو بتلاتے ہیں اور "تعبیر مختلف" کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک جگہ مطلق ہے دوسری جگہ مقید، اور اتحادِ حکم اگرچہ اس عبارت سے معلوم نہیں ہوتا لیکن پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ اتحادِ حکم بہر صورت ضروری ہے اس کے بغیر تو حمل کا کوئی قائل ہی نہیں۔

گویا شاہ صاحب نے یہاں جو صورت ذکر کی ہے وہ یہ ہے کہ سبب اور حکم دونوں میں اتحاد ہو تو مطلق، مقید پر محمول ہوگا، لیکن یہاں اس کی تفصیل نہیں کہ یہ حمل صرف اس صورت میں ہوگا جب اطلاق و تقیید حکم میں ہو یا اس صورت میں بھی ہوگا جب اطلاق و تقیید سبب میں ہو۔

اگر شاہ صاحب کے نزدیک، اطلاق و تقیید کے سبب یا حکم سے متعلق ہونے کے فرق سے حمل کے حکم میں فرق واقع ہوتا تو وہ اس کی صراحت کر دیتے۔ لیکن اس فرق کو ذکر کئے بغیر حمل کا قائل ہونا، اس بات کی علامت ہے کہ ان کے نزدیک، اطلاق و تقیید کے سبب یا حکم میں واقع ہونے سے حمل میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔

اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ شاہ صاحب نے مصفّٰی میں "باب زکوۃ الفطر" میں یہ روایت نقل کی ہے:- "مالک عن نافع عن عبد اللہ بن عمر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرض زکوۃ الفطر من رمضان علی الناس صاعا من تمر او صاعا من شعیر علی کل

---

[1] ازالہ، ج ۱، ص ۹۱، ۹۲۔

حرا وعبدا ذکرا وانثٰی من المسلمین [1]

اس کے بعد لکھتے ہیں۔

« واز لفظ مسلمین ظاہر شد کہ بر کافر لازم نیست ونہ بر مسلمان از عوض کافر » [2]

اس سے اتنی بات تو صراحۃً معلوم ہو گئی کہ شاہ صاحب کے نزدیک کافر یا کافر کی طرف سے مسلمان پر صدقۂ فطر نہیں، لیکن مصفیٰ میں چونکہ شاہ صاحب شرح مؤطا کے پابند ہیں اور مؤطا میں وہ روایت نہیں جس میں حر اور عبد مطلق ہے، اس لئے شاہ صاحب نے بھی اس روایت سے تعرض نہیں کیا۔ مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ روایت شاہ صاحب کے علم میں بھی نہیں۔ نہ اس کا یہ مطلب ہے کہ وہ اس مسئلہ میں احناف و شوافع کے باہمی اختلاف سے ناواقف ہیں، کیونکہ شاہ صاحب خود مسوی میں لکھتے ہیں۔

« وفیہ انہا لا تجب عن العبد الکافر وعلیہ الشافعی وقال ابو حنیفۃ تجب عنہ » [3]

اور جب شاہ صاحب اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ کے مذہب سے واقف ہیں تو یہ بات بعید از قیاس ہے کہ اس روایت سے واقف نہ ہوں جس سے امام ابو حنیفہؒ استدلال کرتے ہیں اور جس میں حر اور عبد مطلق ہے، خصوصاً ایسی صورت میں جبکہ ہدایہ شاہ صاحب کے سامنے ہے جس کے حوالے انھوں نے مصفیٰ میں بکثرت دیئے ہیں اور ہدایہ میں وہ مطلق روایت بھی مذکور ہے [4]

پھر اگر شاہ صاحب نے اس مطلق روایت کا لحاظ نہیں کیا تو اس کی وجہ بظاہر یہی ہے کہ انھوں نے اطلاق و تقیید کے حکم کے بجائے سبب میں واقع ہونے کے باوجود اس مطلق کو مقید پر حمل کیا ہے، اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک اطلاق و تقیید کے حکم یا سبب میں واقع ہونے سے کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ اور جب شاہ صاحب کے نزدیک حمل کے لئے سبب میں اتحاد ضروری ہی نہیں جیسا کہ پہلے ثابت ہو چکا ہے تو اطلاق و تقیید کے سبب یا حکم میں واقع ہونے کے فرق سے ان کے نزدیک حمل میں فرق واقع بھی کیوں ہو۔

اس پوری گفتگو کا ماحصل یہ ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک مطلق کے مقید پر حمل کے لئے صرف حکم میں اتحاد ضروری ہے، اتحاد سبب یا اطلاق و تقیید کا سبب کے بجائے حکم میں واقع ہونا ضروری نہیں۔ واللہ اعلم۔ اور یہ بعینہ امام شافعی کا مسلک ہے۔

---

[1] مصفیٰ ج۱ ص ۲۲۵ [2] ایضاً ص ۲۲۶ ۔ [3] المسوی ج۱ ص ۲۲۵ ۔ [4] ہدایہ ج۱ ص ۱۸۹ ۔

باب ۴

اجماع

اجماع

اجماع کے معنی اصطلاحاً اجماع کی تعریف یہ ہے:۔

"اتفاق مجتہدی عصر من أمۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم علی أمر شرعی" [۱]

شاہ صاحب اور اجماع کی تعریف شاہ صاحب کے نزدیک اجماع کی تعریف کیا ہے اس پر گفتگو کرنے سے پہلے یہ پیش نظر رکھنا ضروری ہے کہ اجماع کی جس تعریف کو متن میں اختیار کیا گیا ہے۔ اس میں چار باتیں خاص ہیں:۔

۱۔ یہ کہ مجتہدین کا اتفاق ہو۔

۲۔ مجتہدین ایک ہی عصر کے ہوں۔

---

[۱] تحریر ص ۳۹۹۔

صدر الشریعہ (تنقیح مع توضیح تلویح ج ۲ ص ۴۱) اور صاحب الشرح بہاری (مسلم الثبوت مع شرح فواتح الرحموت ج ۲ ص ۲۱۱) نے بھی بغیر تغییر اجماع کی یہی تعریف کی ہے۔

اجماع کے بارے میں چونکہ علمائے اصول کے نظریات مختلف ہیں اس لئے ہر مکتب فکر نے اجماع کی تعریف اپنے انداز میں کی ہے۔ چنانچہ کتب اصول میں اجماع کی حسب ذیل تعریفات بھی ملتی ہیں جن میں "مجتہدین" کے بجائے "امت محمد" اور "امر شرعی" کے بجائے "امر من الامور" خاص طور پر قابل لحاظ ہیں۔

(۱) "اتفاق أمۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم خاصۃ علی أمر من الأمور الدینیۃ" (المستصفیٰ ج ۱ ص ۱۷۳)

(۲) "اتفاق المجتہدین من ہذہ الأمۃ فی عصر علی أمر من الأمور" (کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۲۶)

(۳) "ہو اتفاق مجتہدی الأمۃ بعد وفاۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم فی عصر علی أی أمر کان" (جمع الجوامع ج ۲ ص ۱۷۶) نیز ارشاد ص ۷۰ بغیر تغییر

(۴) "ہو کل قول قامت حجتہ حتی قول الواحد" یہ تعریف نظام معتزلی نے کی ہے (آمدی ج ۱ ص ۱۰۱)

(۵) "ہو الاتفاق المشتمل علی قول المعصوم علیہ السلام لا مجرد اتفاق العلماء علی قول" یہ تعریف شیعہ فرقہ کے نزدیک ہے (التقریر والتحبیر ج ۳ ص ۸۰ بحوالہ فلسفۃ التشریع المحمصانی ص ۱۱۹)۔

امر شرعی یا حکم شرعی اسے کہتے ہیں جو خطاب شرعی کے بغیر معلوم نہ ہو سکے (تنقیح و توضیح ج ۲ ص ۴۱)

(۶) "ہو اتفاق من جماعۃ علی أمر من الأمور" یہ تعریف ابو الحسین بصری کرتے ہیں (المعتمد ج ۲ ص ۴۵۷)۔

[۲] أی یراد بالاتفاق الاشتراک فی الاعتقاد أو القول أو الفعل (کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۲۷)

۳۔ ان مجتہدین کا تعلق امت محمدیہ سے ہو۔

۴۔ اتفاق کسی امر شرعی پر ہو۔

جہاں تک راقم الحروف کے مطالعہ کا تعلق ہے شاہ صاحب نے کہیں مستقلاً اجماع کی تعریف نہیں کی جس سے معلوم ہو کہ ان کے نزدیک اجماع میں ان امور میں سے کن کن کا لحاظ ہے لیکن اس سلسلہ میں مختلف مواقع پر جو کچھ لکھا ہے، اس سے کہیں صراحۃً اور کہیں اشارۃً یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک اجماع کی کیا تعریف ہوگی۔

اتفاق مجتہدین کی قید

ایک موقع پر لکھتے ہیں :۔

• ”حقیقت اجماع اتفاق مجتہدین است“ [1]

اس سے صراحۃً ثابت ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک مجتہدین کے اتفاق ہی کا نام اجماع ہے۔

عصر واحد کی قید

ایک موقع پر فرماتے ہیں۔

”معنی اجماع کہ بر زبان علمائے دین شنیدہ باشی این نیست کہ ہمہ مجتہدین بحیث لا یشذ فرد در عصر واحد بر مسئلہ اتفاق کنند“ [2]

اس سے ضمناً یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اجماع میں عصر واحد کی قید کا شاہ صاحب بھی لحاظ رکھتے ہیں۔ اور واقعہ یہ ہے کہ اجماع کو ماننے والوں میں سے شذوذ کے سوا، کوئی بھی اس کا قائل نہیں کہ قیامت تک کے آنے والے تمام اعصار کے مجتہدین جب تک کسی بات پر متفق نہ ہو جائیں اجماع منعقد نہ ہوگا۔ [3]

---

[1] قرہ ص ۲۵۱۔

[2] ازالہ ج ۲ ص ۳۶

[3] صاحب کشف بزدوی لکھتے ہیں کہ اجماع کے سلسلہ میں امت کے اتفاق سے صرف ایک عصر کی امت مراد ہے، قیامت تک آنے والی تمام امت بحیثیت مجموعی مراد نہیں، کیونکہ جن دلائل سے اجماع کی حجیت ثابت ہوتی ہے انہی سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ اس کے مطابق عمل کرنا واجب ہے اور اگر امت سے قیامت تک کی امت مراد ہو تو قیامت سے قبل جب تک کہ پوری امت دنیا میں نہ آ چکے اور سب کا اتفاق نہ ہو جائے اس پر عمل ممکن نہ ہوگا اور قیامت میں عمل کا سوال ہی نہیں کیونکہ تکلیف تو یہیں تک محدود ہے۔ (ج ۳ ص ۲۴۹) البتہ علامہ شوکانی نے اس مسئلہ میں ابو عیسی الوارث اور ابو عبد الرحمن الشافعی کے بارے میں لکھا ہے کہ ان کے نزدیک اجماع میں قیامت تک آنے والی امت مراد ہے۔ (ارشاد ص ۸۳)۔

مجتہدین کے امتِ محمدیہ میں سے ہونے کی قید

ایک مقام پر حضرت صدیقؓ و فاروقؓ کی فضیلت پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں:-

"متکلمان بجلۂ اسلام متفق اند بر دو قول و آں نفی قول ثالث است۔" ؎۱

اجماع علی قولین یا علی نفی القول الثالث، اجماع کی ایک مستقل صورت ہے، جیسا کہ آئندہ معلوم ہوگا اور اجماع کی اس صورت میں "متکلمان بجلۂ اسلام" کے الفاظ واضح طور پر اشارہ کر رہے ہیں کہ شاہ صاحب کے نزدیک اجماع میں جن مجتہدین کے اتفاق کا اعتبار ہے وہ امت محمدیہ (علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام) ہی کے مجتہدین ہوں گے۔

اس کے علاوہ بھی شاہ صاحب نے اجماع کے بارے میں جہاں کہیں جو کچھ کہا ہے اس مجموعہ کو سامنے رکھنے کے بعد اس میں کوئی شبہ نہیں رہتا کہ ان کے نزدیک اجماع میں اس قید کا بھی لحاظ ہے کہ ان مجتہدین کا امت محمدیہ میں سے ہونا ضروری ہے، اور واقعہ یہ ہے کہ جو لوگ اجماع کے قائل ہیں ان میں سے کسی نے بھی یہ نہیں کہا کہ اجماع میں جو شریعت کی اصل ثالث ہے دوسری امتوں کے مجتہدین کا بھی اعتبار ہے۔ گویا اجماع میں اس قید کا لحاظ بجائے خود ایک متفق علیہ اور اجماعی مسئلہ ہے اور ظاہر ہے کہ شاہ صاحب اس کی مخالفت کبھی نہیں کر سکتے۔

امر شرعی کی قید

البتہ شاہ صاحب کے کلام سے یہ بات واضح نہیں ہوتی کہ وہ اجماع میں "علی امر شرعی" کی قید کا لحاظ کرتے ہیں یا "علی امر من الامور" کی قید کا، اور ظاہر ہے کہ ان دونوں میں بڑا فرق ہے۔ پہلی صورت میں اس کے تحت صرف شرعی امور آتے ہیں اور دوسری صورت میں انتظامی، عرفی اور دوسرے دنیاوی امور بھی۔

لیکن راقم الحروف کی نظر سے ایسا کوئی مقام نہیں گزرا جہاں شاہ صاحب نے کسی غیر شرعی امر پر اتفاق کو بھی اصطلاحی اجماع میں سے شمار کیا ہو۔ واللہ اعلم۔

اجماع کی حجیت

شیعہ، خوارج اور نظام معتزلی کے سوا مسلمانوں کی اکثریت اس پر متفق ہے کہ اجماع ایک شرعی حجت ہے، اس پر عمل واجب ہے۔ ؎۲

؎۱ قرۃ ص ۱۰۔

؎۲ آمدی ج ۱ ص ۱۰۳، المعتزلہ ج ۲ ص ۳۵۷۔

اور اس کی مخالفت حرام ہے ؎

امام بزدوی نے تو یہاں تک فرمایا کہ جس نے اجماع کا انکار کیا اس نے اپنا دین باطل کیا اس لیے کہ تمام اصول دین کا مرجع اور مدار مسلمانوں کے اجماع ہی پر ہے ؎

شاہ صاحب اجماع کو شریعت کے اصول اربعہ میں سے تیسری اصل مانتے ہیں اور اس کی تصریح انھوں نے متعدد مقامات پر کی ہے ؎ ۔ مثلاً ایک جگہ فرماتے ہیں :-

" و اصل ثالث از اصول شریعت اجماع است " ؎

شاہ صاحب اجماع کو علم کی اعلیٰ ترین صورت قرار دیتے ہیں، اور ان کے نزدیک احکام میں یقین پیدا کرنے، اور علوم انبیاء سے اشبہ ہونے میں اجماع سے بڑھ کر کوئی چیز نہیں - چنانچہ

؎ مستصفیٰ ج ۱ ص ۱۹۸ - شیعہ صرف اس اجماع کے قائل ہیں جس میں قول معصوم بھی شامل ہو گویا ان کے نزدیک اجماع بحیثیت اجماع حجت نہیں بلکہ صرف اس لئے حجت ہے کہ اس میں قول معصوم بھی شامل ہوتا ہے اور قول معصوم اجماع کے بغیر بھی ان کے نزدیک حجت ہے - (اسنوی شرح منہاج ج ۲ ص ۲۳۳ کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۴۰) خوارج کہتے ہیں کہ صورت فرقت سے قبل صحابہ کا اجماع حجت ہے اور صورت فرقت کے بعد صرف ان کے اپنے گروہ کا اجماع معتبر ہے - اس لئے کہ اجماع صرف مومنین کا معتبر ہوتا ہے اور ان کے نزدیک ان کے سوا کوئی مومن نہیں - (اسنوی ج ۲ ص ۲۳۳، ۲۳۴)

نظام اس کے قائل ہیں کہ اجماع محال ہے (ایضاً ص ۲۳۴) لیکن نظام کے نزدیک وہ اجماع محال ہے جو ضروریات دین سے متعلق نہ ہو - (کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۲۷)

نظام کے بارے میں صاحب نزہۃ شرح اللمع لکھتے ہیں " ابراہیم ابن سیار النظام البصری کان ینظم الخرز فی سوق البصرۃ و توفی فی حدود سنۃ ماتین واحد وثلاثین عن ست وثلاثین سنۃ و کان یدمن الخمر و یجاہر بالفسق " (ص ۲۰۷ / ۵۷۲)

صاحب ابہاج شرح منہاج لکھتے ہیں کان زندیقاً و انہ انکر الاجماع قصدا للطعن فی الشریعۃ وکذلک انکر الخبر المتواتر مع خروجہ روایتہ من الحصر وقولہ بأن خبر الواحد قد یفید العلم فاعجب لھذا الخذلان و انکر القیاس کما سیاتی وکل ذلک منہ قصد لھدم الشریعۃ کما نقول انہ کان یقول بالتثلیث علی التوحید وانہ اظہر الاعتزال خوفا من سیف الشرع ولہ فضائح عدیدۃ واکثرھا الطعن فی الشریعۃ المطہرۃ -

عامۃ المسلمین اس پر متفق ہیں کہ اجماع ایک شرعی حجت ہے ۔ سنت سے منحرف اقلیتی فرقوں کا اجماع کو نہ ماننا آسانی سمجھ میں آسکتا ہے چونکہ اجماع کے حکم دیوار پھاند کر جدا گانہ مسلک قائم نہیں رہ سکتے ۔

؎ اصول بزدوی ج ۳ ص ۲۶۵ ۔ ؎ شاہ فرقہ ص ۷، ۴۹، ۵۱، ۲۱، ۲۲۱، ۲۳۳، ۲۵۱ ؎ ازالۃ ج ۲ ص ۸۵ ۔

ایک جگہ فرماتے ہیں:۔

"وطریق اجماع ومشاورۂ صحابہ کہ اصل ثالث است ورد استفادۂ یقین در احکام ملت خوب تر ازاں متصور نیست در اکثر مسائل پیش آوردہ اند دعویٰ شیخین" [۱]

دوسری جگہ لکھتے ہیں۔

"وہیچ چیز اشبہ بعلوم انبیاء علیہم الصلوات مانند امر مجمع علیہ نیست زیرا کہ قطع بر بسیار سے از مسائل فقہیہ بدون اجماع میسر نمی شود واتفاق امت بغیر اجماع بدست نمی آید و بہیچ خصلت در میان امت ہم تراز اتفاق نیست ومانند تفرق بسیار است ہر چند اتفاق بیشتر تفرق کمتر" [۲]

ایک اور جگہ لکھتے ہیں۔

"طریقہ مشاورہ واجماع اعلیٰ علمے است کہ دراست متصور گردد" [۳]

شاہ صاحب نے اصولی طور پر اجماع کو اصل ثالث کی حیثیت سے صرف تسلیم ہی نہیں کیا بلکہ عملاً مختلف مواقع پر اجماع کی مختلف اقسام سے استدلال بھی کیا ہے۔ مثلاً ایک موقع پر حضرت فاروقؓ پر حضرت صدیقؓ کی افضلیت بتاتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"اگر فتح بلدان ونشر دین مبدأ فضیلت باشد می باید کہ فاروق افضل باشد از صدیق و آں باطل است باجماع" [۴]

ایک اور موقع پر اجماع سے حضرت ابوبکرؓ کی خلافت پر استدلال کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"اما اثبات خلافت خلفا پس طرق بسیار دارد از آنجملہ اجماع صحابہ بر خلافت صدیق اکبرؓ" [۵]

یا مثلاً وضو سے متعلق ایک فرعی مسئلہ میں اجماع سے استدلال کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"اگر کسے گوید کہ یک دست ویک پا شستن فرض است وشستن دست وپائے دیگر واجب زیرا کہ مقابلہ جمع با جمع مقابلہ واحد بواحد تقاضا میکند ایں رابر قبول نباید کہ مخالفت اجماع است" [۶]

مصفیٰ میں اس طرح کے بہت سے مسائل ہیں جن میں شاہ صاحب نے اجماع سے استدلال کیا ہے۔

---

۱ قرہ، ص ۵۶ — ۲ ایضاً ص ۵۹
۳ ایضاً ص ۲۲۷ — ۴ ایضاً ص ۲۱۹
۵ ایضاً ص ۲۳۱ — ۶ مصفیٰ ج ۱ ص ۴۲

اجماع کی قطعیت یا ظنیت

اجماع قطعی حجت ہے یا ظنی اس میں اہل اصول کا اختلاف ہے اور اس سلسلہ میں حسب ذیل چار اقوال ملتے ہیں:۔

۱۔ قطعی حجت ہے [1]

۲۔ ظنی حجت ہے [2]

۳۔ اجماع کو معتبر سمجھنے والے جس اجماع کی حجیت پر متفق ہیں (یعنی اجماع نصاً) وہ قطعی ہے اور جس میں مختلف ہیں مثلاً اجماع سکوتی یا وہ اجماع جس کا مخالف نادر ہو وہ ظنی ہے [3]

۴۔ امام بزدوی اور احناف کی ایک جماعت صحابہؓ کے اجماع کو کتاب یا خبر متواتر کی طرح، صحابہ کے سوا دوسروں کے اجماع کو خبر مشہور کی طرح، اور اس اجماع کو جس میں عصر سابق میں اختلاف بھی ہو چکا ہو خبر واحد کی طرح مانتے ہیں۔ [4]

گویا ان حضرات کے نزدیک پہلی صورت میں اجماع قطعی ہوگا، باقی دونوں صورتوں میں ظنی۔ اگرچہ دوسری صورت میں اس کی ظنیت نسبتاً قوی ہوگی۔

شاہ صاحب کے نزدیک اجماع کی قطعیت یا ظنیت

شاہ صاحب نے متعدد مقامات پر اس کی تصریح کی ہے کہ اجماع حجت قطعیہ ہے۔ اس کا ذکر انھوں نے کہیں اصالۃً کیا ہے کہیں ضمناً [5]

لیکن اجماع کی ہر صورت ان کے نزدیک قطعی نہیں۔ وہ صرف اس اجماع کو قطعی مانتے ہیں جس میں پہلے اختلاف نہ ہوا ہو اور اگر مسئلہ میں پہلے اختلاف ہو چکا ہو پھر اس پر اجماع ہو تو ان کے نزدیک یہ اجماع ظنی ہوگا۔ چنانچہ فرماتے ہیں:۔

"در علم اصول فقہ مقرر و مبرہن شدہ است کہ اجماع دلیل قطعی است لیکن نہ بجمیع انواع و اقسامش، قطعی ہم آنست کہ در آنجا اختلاف اصلاً نبود و آنکہ در وے خلافے بود اگرچہ شاذ و

---

[1] صیرفی، ابن برہان، بزدوی اور سرخسی کا یہی قول ہے۔ اصفہانی نے اس قول کو اکثر کی طرف منسوب کرتے ہوئے کہا ہے کہ مشہور یہی ہے۔ (ارشاد ص ۷۸)۔

[2] ایک جماعت کا یہی قول ہے اور امام رازی اور آمدی بھی اسی کے قائل ہیں۔ (ایضاً ص ۷۹)۔

[3] ایضاً

[4] ایضاً۔

[5] قرۃ ص ۱۵۹، ۲۳۰، ۲۵۱، ۲۵۳، ۲۵۵۔

ذلو باشد ظنی بود و از قطعیت برآید ہر چند آں خلاف بجہت شذوذ و ندرت معتد بہ نبود
مانع از انعقاد اجماع نباید لیکن در انحطاط درجۂ وے از مرتبۂ قطعیت بے تاثیر نبود۔" ؎1

یہاں یہ امر غور طلب ہے کہ شاہ صاحب کی اس عبارت میں کہ "در آنجا خلاف اصلا نبود"
"خلاف" سے کیا مراد ہے۔ خلاف یا اختلاف کی دو صورتیں ہیں۔ خلاف مستقر و خلاف غیر مستقر۔ ؎2
بظاہر ذہن کا تبادر اس طرف ہوتا ہے کہ شاہ صاحب نے یہاں مطلق اختلاف مراد لیا ہے، خواہ
مستقر ہو یا غیر مستقر، اور لفظ "اصلا" کا اشارہ بھی اسی طرف ہے۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ شاہ صاحب کی مراد یہاں خلاف مستقر ہے۔ اس لئے کہ انہوں نے خود
اختلاف کے متعلق یہ لکھا ہے کہ

"اختلاف آں نیست کہ در مسئلہ مشاورہ اقوال متعاقبہ گویند و بآخر امرے منقح شود و بر یک
قول اجماع کنند۔ اختلاف آنست کہ ہر دو قول مستقر پیدا شود و ہر یکے بجانب خود کشد و ہم
وضع مخالف خواہد۔" ؎3

گویا اختلاف جب تک مستقر نہ ہو اسے شاہ صاحب اختلاف شمار ہی نہیں کرتے۔ وہ اختلاف کہتے
ہی اسے ہیں جو مستقر ہو جائے۔

ورنہ اگر اجماع قطعی یہی ہے کہ اس میں پہلے بالکل اختلاف نہ ہوا ہو اور اختلاف سے
مطلقاً اختلاف مراد ہو خواہ وہ غیر مستقر ہی کیوں نہ ہو تو شاہ صاحب کے طریقے کے مطابق کہا جا سکتا ہے
کہ ایسے اجماع قطعی کا وجود کبھی نہیں ہوا۔ کیونکہ شاہ صاحب ایک جگہ صاف طور پر فرماتے ہیں کہ

"مسئلہ نیست از آنجا در اجماعیات می نامند مگر فی الجملہ در آں خلافے نقل کردہ می شود۔" ؎4

اسی طرح ایک جگہ لکھتے ہیں۔

"زیرا کہ اجماع شیخین بیافت الا در اول آنجا اختلاف بود است و بعد ازیں رفتہ رفتہ متحول گشت۔" ؎5

؎1 قرۃ، ص ۲۵۳، ۲۵۵۔

؎2 اگر اختلاف قائم رہے اور کسی ایک قول پر سب کا اجماع نہ ہو سکے تو اسے خلاف مستقر کہتے ہیں اور اگر ابتداءً اختلاف ہو لیکن بالآخر سب ایک بات پر متفق ہو گئے تو اسے خلاف غیر مستقر کہا جاتا ہے۔

؎3 ازالۃ ج ۱ ص ۱۳۰، ۱۳۱۔ ؎4 ایضاً ج ۲ ص ۸۵

؎5 قرۃ ص ۲۵۱، ۲۵۲۔

حالانکہ شاہ صاحب اجماع قطعی کے وقوع کے قائل ہیں، نظراً بھی جیسا کہ معلوم ہو چکا، اور عملاً بھی مانعین زکوٰۃ سے قتال کے بارے میں صحابہؓ کا اجماع جس میں خلاف مستقر ہوا اور بالآخر سب کا اجماع ہو گیا، اور اجماع صحابہؓ کو شاہ صاحب اس درجہ قطعی مانتے ہیں کہ اسے مدارِ شریعت قرار دیتے ہیں اور اس کے مخالف کی نجات کے قائل نہیں [1]

اجماع کی حجیت کے دلائل

علمائے اصول نے اجماع کی حجیت پر منقول و معقول ہر قسم کے دلائل سے استدلال کیا ہے، منقول دلائل میں کتاب اللہ کی آیات بھی ہیں اور احادیثِ رسول بھی۔

کتاب اللہ کی جن آیات سے اجماع کی حجیت پر استدلال کیا جاتا ہے وہ حسب ذیل ہیں۔

۱ – "ومن[*] يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا" [2]

۲ – "وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا" [3]

۳ – كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر [4]

۴ – واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا [5]

۵ – يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول [6]

۶ – يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين [7]

---

[1] ازالۃ ج ۱ ص ۱۰۹، ۱۳۰۔

[*] امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ سے جب ایک بزرگ نے حجیت اجماع کی قرآنی دلیل پوچھی تو وہ تین روز تک گھر میں معتکف رہے اور ہر روز تین بار اول سے آخر تک قرآن کی تلاوت کی تب جا کر ان کی سمجھ میں یہ دلیل آئی اور چوتھے روز گھر سے نکل کر انھوں نے اس کا اظہار کیا (زہرۃ شرح اللمع ص ۵۲۶)

[2] نساء (۴) ۱۱۵۔

[3] بقرہ (۲) ۱۴۳۔

[4] آل عمران (۳) ۱۱۰

[5] ایضاً ۱۰۳

[6] نساء (۴) ۵۹۔

[7] توبہ (۹) ۱۱۹

عام طور سے کتب اصول میں بھی چھ آیات ملتی ہیں جن سے اجماع کی حجیت پر استدلال کیا جاتا ہے [1]۔ اگرچہ بعض حضرات مثلاً سرخسیؒ [2] اور صدر الشریعہؒ [3] نے ان کے علاوہ بھی بعض آیات سے استدلال کیا ہے۔

اجماع کی حجیت پر جن احادیث سے استدلال کیا جاتا ہے وہ اتنی کثیر ہیں جنھیں شمار نہیں کیا جا سکتا۔ یہ احادیث مشہور بھی ہیں اور کسی نے ان کا انکار بھی نہیں کیا [4] اور اس امر کو ثابت کرنے کے لئے کہ اجماع ایک حجت قطعیہ ہے، قریب ترین طریقہ سنت ہی کا طریقہ ہے [5]

کتب اصول میں اس سلسلہ کی جو احادیث ملتی ہیں ان میں سے بعض احادیث ایسی بھی ہیں جو تھوڑے سے فرق کے ساتھ ایک ہی مفہوم پر دلالت کرتی ہیں لیکن تعدد طرق کی وجہ سے ان کے الفاظ مختلف ہیں۔ ذیل میں اس قسم کی احادیث میں سے صرف ایک ایک حدیث درج کی جاتی ہے ان میں سے ہر حدیث کے شواہد اور متابعات کتب احادیث میں ملتے ہیں۔

۱۔ "لن تجتمع أمتي على الضلالة" [6]

۲۔ "يد الله مع الجماعة ومن شذ شذ إلى النار" [7]

۳۔ "لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين بحق يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون" [8]

۴۔ "عليكم بالسواد الأعظم" [9]

۵۔ "من فارق الجماعة شبراً فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه" [10]

---

[1] ان میں سے چھٹی آیت کا ذکر کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۵۷ میں ہے اور پہلی پانچ آیات کا ذکر آمدی نے (ج ۱ ص ۱۰۳ تا ۱۱۰) بھی کیا ہے۔

[2] اصول سرخسی ج ۱ ص ۲۹۶، ۲۹۷۔

[3] تنقیح ج ۲ ص ۹۹۔ امیر کاتب اتقانی نے بھی بعض مزید آیات ذکر کی ہیں۔ (الشامل ج ۶ ص ۷۷)۔

[4] آمدی ج ۱ ص ۱۱۲، کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۵۸

[5] آمدی حوالہ سابقہ۔ صاحب کشف بزدوی لکھتے ہیں: "الحجج المتعلقة بالسنة في إثبات كون الإجماع حجة وهي أدل على الغرض من نصوص الكتاب وإن كانت دونها من جهة التواتر۔" (ج ۳ ص ۲۵۸)۔

[6] أخرجه الطبراني في الكبير من حديث ابن عمر (ارشاد ص ۷۰)۔ ابن ماجہ کے الفاظ یہ ہیں: إن أمتي لا تجتمع على ضلالة (ج ۲ ص ۱۳۰۳) علامہ ابن حزم نے "أمتي لا تجتمع على الخطأ أو على الضلالة" اور "يد الله مع الجماعة" کے بارے میں لکھا ہے کہ معناه صحيح وإن لم يصح لفظه ولا سنده (الاحکام ج ۴ ص ۱۳۲)

[7] ترمذی، ابواب الفتن، باب ما جاء في لزوم الجماعة ج ۲ ص ۳۹۔ (باقی حاشیہ برصفحہ آئندہ)

۶ — "تفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا فرقة واحدة، قيل يا رسول الله ومن تلك الفرقة؟ قال: هي الجماعة" [1]

۷ — "عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين" [2]

۸ — "ثلاث لا يغل عليهن قلب مسلم إخلاص العمل لله تعالى، ونصيحة المسلمين، ولزوم جماعة المسلمين فإن دعوتهم تحيط من ورائهم" [3]

۹ — "من أراد منكم بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فإن الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد" [4]

۱۰ — "ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن" [5]

شاہ صاحب اور حجیت اجماع کے دلائل

حجیت اجماع کے سلسلے میں گزشتہ صفحات میں جن احادیث کا ذکر کیا گیا ہے، شاہ صاحب نے ان تمام احادیث کو ذکر کیا ہے اور اختلاف طرق کی وجہ سے ان کے الفاظ میں جو اختلاف ہے ان سب کو جمع کر دیا ہے [6]

پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ اجماع کو حجت قطعیہ ثابت کرنے کے لئے قریب ترین طریقہ یا احادیث

(بقیہ حاشیہ از صفحہ گذشتہ) ۵ بخاری، کتاب الاعتصام بالکتاب والسنۃ ج ۲ ص ۱۰۸۷ و مسلم کتاب الامارۃ والجماعۃ ۶ ابن ماجہ ج ۲ ص ۲۹۳۔

۱ أخرجہ أحمد وأبو داؤد والحاکم فی مستدرکہ من حدیث أبی ذرؓ (ازالۃ ص ۸۰ حاشیہ صفحہ ھذا) ۲ ابو داؤد، کتاب السنۃ۔

۳ قطعۃ من حدیث رواہ أبو داؤد ج ۲ ص ۲۸۱ و ابن ماجہ ج ۱ ص ۲۰۔

۴ الرسالۃ (بحوالہ ڈاکٹر یوسف موسیٰ تاریخ الفقہ الاسلامی، ج ۲ ص ۱۱۱)۔

۵ أخرجہ الحاکم (بحوالہ ازالۃ) ج ۱ ص ۳۳۳) ترمذی ج ۹ ص ۹ - ۱۰۔

۶ محمصانی نے سخاوی اور علائی وغیرہ کے حوالے سے لکھا ہے کہ یہ حدیث نہیں بلکہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا قول ہے۔ (فلسفۃ التشریع ص ۱۱۸)۔

امام شافعی فرماتے ہیں: لما أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بلزوم جماعة المسلمين لم يكن للزوم جماعتهم معنى إلا لزوم قول جماعتهم، وكان معقولا أن جماعتهم لا تجهل كلها حكما لله ولا لرسوله صلى الله عليه وسلم، وأن الجهل لا يكون إلا في الخاص، وأما ما اجتمعوا عليه فلا يكون فيه الجهل، فمن قبل قول جماعتهم فبدلالة سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل قولهم. (الأم ج ۷ ص ۱۲۷)

۷ ازالۃ ج ۱ ص ۱۱۷، ۱۱۸۔

ہی ہیں، اور ان احادیث میں سے حدیث لن تجتمع أمتی علی الضلالة بقول غزالیؒ مقصود پر دلالت کرنے میں سب سے زیادہ قوی ہے۔ [1]

لیکن شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اگرچہ جمہور فقہاء اس حدیث سے اجماع کی حجیت ثابت کرتے ہیں مگر واقعہ یہ ہے کہ اس سے اجماع کی حجیت ثابت نہیں ہوتی بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ امت محمدیہ میں ایک گروہ ہمیشہ رہے گا جو دین کو قائم رکھے گا چنانچہ لکھتے ہیں:۔

"وقوله عليه السلام لا تجتمع أمتي على الضلالة يعني بذلك أنه لا يزال في أمته صلى الله عليه وسلم قوم يقومون بالأمر ولا يعني بذلك الإجماع" [2]

دوسری جگہ لکھتے ہیں:۔

"لا تزال طائفة من أمتي قائمة بأمر الله لا يضرهم من خذلهم أو خالفهم حتى يأتي أمر الله وهم ظاهرون على الناس. محتمل است کہ حدیث لا تجتمع أمتي على الضلالة بر وفق ہمیں حدیث محمول باشد بر آنکہ طائفہ بر حق باشد آنکہ جنت وقائم بواجبات باشد نہ بمعنی حجیت اجماع ولکن المعنى الأول هو المشهور الذي حمل عليه جماهير الفقهاء، والله أعلم۔" [3]

گویا شاہ صاحب کے نزدیک نہ صرف لا تجتمع الحدیث بلکہ لا تزال طائفة الحدیث سے بھی اجماع کی حجیت ثابت نہیں ہوتی۔

ان دو احادیث کے ساتھ ساتھ اس سلسلہ کی جتنی احادیث شاہ صاحب نے ذکر کی ہیں وہ بھی ان کے نزدیک مطلق اجماع کی حجیت ثابت کرنے کے لئے کافی نہیں چنانچہ ان تمام احادیث کا ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:۔

"واز ہر طرق کثیرہ معلوم می شود کہ احادیث نہی مفارقت جماعت وامر اتباع سواد اعظم چون در الفاظ آن تامل کنیم بر دو علت از بیان آنہا می تراود و بر دو مصلحت از اشارات آن مفہوم

---

[1] امام غزالی فرماتے ہیں "ھذا الحدیث من حیث اللفظ أقوى وأدل على المقصود ولكن ليس بالمتواتر كالكتاب والكتاب متواتر ولكن ليس بنص" (مستصفی ج ۱ ص ۱۰۵)۔

[2] تفہیمات ج ۲ ص ۱۱۸۔ [3] ازالہ ج ص ۱۱۸، ۱۱۹۔

می شود یکے اقامت خلافت کہ تبیع چندیں فوائد است، و دیگر حفاظت از اختلاف اہل آں
پس اعتبار در ہمہ آن است کہ صریح حکم در بیان محل است کہ خلیفہ راشد حکمے فرماید بعد مشاورۂ
اہل علم کل ایشاں یا جمہور ایشاں و آں حکم منتشر شود در مسلمین۔ اما اتفاقیات جمہور فقہاء
چوں صورت خلافت با آں یار نہ باشد و ہمچنیں مذہب خلیفہ چوں در قضیہ مجتہد فیہ قضا
کند واجب الاتباع است ملحق بآں اصل منصوص از جہت مشارکت در احد شطری العلۃ؎

شاہ صاحب کے اس کلام کا تجزیہ کرنے سے ہمیں حسب ذیل باتیں معلوم ہوئی ہیں:۔

۱ — مسئلہ کی دراصل تین صورتیں ہیں۔

(الف) کوئی خلیفۂ راشد مشورہ کے بعد کوئی حکم دے اور تمام مسلمان اسے قبول کرلیں اور اس طرح اجماع کی صورت پیدا ہوجائے۔

(ب) خلیفۂ راشد کے حکم کے بغیر جمہور فقہا کسی مسئلہ پر متفق ہوجائیں۔

(ج) خلیفۂ راشد کسی مجتہد فیہ مسئلہ میں کوئی حکم دے اور اس پر سب متفق نہ ہوں۔

۲ — ان احادیث میں جماعت سے علیحدگی کی ممانعت اور سواد اعظم کی اتباع کا جو حکم دیا گیا ہے اس کی علتیں اور مصلحتیں دو ہیں۔ ایک اقامت خلافت دوسری اختلاف سے ملت کی حفاظت۔

۳ — یہ دونوں علتیں چونکہ مسئلہ کی صرف پہلی صورت میں پائی جاتی ہیں اس لئے ان احادیث کی صریح دلالت اجماع کی صرف اسی صورت خاص پر ہے اور صرف یہی صورت ان احادیث کی رو سے منصوص قرار پائے گی۔

۴ — مسئلہ کی باقی دو صورتیں واجب الاتباع ضرور ہیں لیکن ان احادیث کی صریح دلالت ان پر نہیں، اس لئے وہ منصوص ہونے کے بجائے منصوص سے ملحق ہوں گی کیونکہ دوسری صورت میں پہلی علت (یا علت کی پہلی شق) پائی جارہی ہے یعنی اختلاف سے ملت کی حفاظت اور تیسری صورت میں دوسری علت (یا علت کی دوسری شق) پائی جارہی ہے یعنی اقامت خلافت۔

اس تجزیہ کے بعد یہ نتیجہ نکالنا آسان ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک ان احادیث سے

؎ ازالۃ ج ۱ ص ۱۱۹۔

صراحۃً مطلق اجماع کی حجیت ثابت نہیں ہوتی [1] بلکہ صرف اس اجماع کی حجیت ثابت ہوتی ہے جس کی اساس مشاورت کے بعد خلیفہ کا حکم ہو اور یہ ظاہر ہے کہ خلیفہ کا حکم اگر کسی مجتہد فیہ مسئلہ میں ہو اور اس پر اجماع نہ بھی ہو تب بھی وہ شاہ صاحب کے نزدیک واجب الاتباع ہے۔ اس پر اجماع ہو جانے کا اس کے سوا اور کچھ نہیں ہوتا کہ اس میں مزید قوت پیدا ہو جائے۔

---

[1] شاہ صاحب نے تو صرف اسی پر اکتفا کیا ہے لیکن صدر الشریعہ نے "ومن یشاقق الرسول" الآیۃ "کنتم خیر أمۃ" الآیۃ "وکذلک جعلناکم" الآیۃ "لا تجتمع أمتی" الحدیث اور "ما رآہ المسلمون حسنا" سب کے بارے میں فرمایا کہ ان سے اجماع کی حجیت ثابت نہیں ہوتی چنانچہ مذکورہ آیات و احادیث ذکر کرنے کے بعد وہ لکھتے ہیں:

"ھذہ ھی الأدلۃ المشہورۃ علی أن الإجماع حجۃ. فقولہ تعالیٰ "ومن یشاقق الرسول" فقد عرفت ما علیہ وأما غیرہ من الآیات فدلالتہ علی أن اتفاق مجتہدی عصر واحد حجۃ لیست بقویۃ وما ذکر من أخبار الآحاد فبلوغ مجموعہا إلی حد التواتر غیر معلوم ولا الإجماع دلیل قاطع یکفر جاحدہ فیجب أن تکون الدلائل الدالۃ علی أنہ دلیل قاطع قطعیۃ الدلالۃ علی ھذا المدلول المطلوب" (تنقیح و توضیح ج ۲ ص ۴۸، ۴۹)

اس کے بعد صدر الشریعہ نے حسب ذیل مزید دلائل پیش کیے ہیں جن سے ان کے خیال کے مطابق اجماع کی حجیت ثابت ہوتی ہے۔

"ولا تکونوا کالذین تفرقوا" الآیۃ "وما تفرق الذین أوتوا الکتاب" الآیۃ "فلولا نفر" الآیۃ "أطیعوا اللہ وأطیعوا الرسول وأولی الأمر منکم" الآیۃ "فاسئلوا أھل الذکر" الآیۃ "وما کان اللہ لیضل قوما" الآیۃ "ونفس وما سواھا" الآیۃ "ید اللہ علی الجماعۃ" "من خالف الجماعۃ قدر شبر" الحدیث "علیکم بالسواد الأعظم" (توضیح ج ۲ ص ۴۹، ۵۱)

لیکن علامہ تفتازانی نے ان دلائل کو یہ کہہ کر رد کر دیا کہ "والعجب من المصنف کیف سرد الدلالات القوم بأنہا لیست قطعیۃ الدلالۃ علی کون الإجماع حجۃ قطعیۃ وأورد مما سولہ الأدلۃ ما یدل علی المطلوب بوجہ من الوجوہ" (تلویح ج ۲ ص ۵۰)۔

حقیقت یہ ہے کہ اجماع کی حجیت پر منقول دلائل میں سے جتنے دلائل ہیں ان پر اعتراضات اور ان کے جوابات سے کتب اصول بھری ہوئی ہیں اور ان میں سے کوئی دلیل ایسی نہیں جو اجماع کو حجت اور واجب الاتباع ثابت کرنے میں قطعی ہو۔ اسی لئے صاحب ابہاج نے امام الحرمین کے متعلق یہ نقل کیا ہے کہ "وأما إمام الحرمین فقد اعترف بأنہ لیس فی السمعیات قاطع علی أن الإجماع واجب الاتباع وسلک طریقا آخر عقلیا" اور پھر اس دلالت عقلی کے بارے میں بھی امام الحرمین نے کہہ دیا کہ "وھذہ الدلالۃ ضعیفۃ جدا" (ابہاج ج ۲ ص ۲۳۹، ۲۳۰)۔

(باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

ایک موقع پر تو شاہ صاحب نے صاف طور پر لکھ دیا ہے کہ اجماع کے معنی ہی یہ ہیں کہ خلیفہ اہل رائے کے مشورہ کے بعد کوئی حکم دے اور وہ نافذ ہوکر پیوستہ عالم اسلام میں محقق ہو جائے، چنانچہ لکھتے ہیں

معنی اجماع حکم خلیفہ است بچیزے بعد مشاورۃ ذوی الرائے یا بغیر آں ونفاذ آں حکم تا آنکہ شائع شد در عالم محقق گشت، قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین من بعدی الحدیث۔[1]

منکر اجماع کا حکم

معلوم ہو چکا ہے کہ اجماع سے جو حکم ثابت ہو اس کی اتباع واجب اور اس کی مخالفت حرام ہے۔[2] لیکن اگر کوئی شخص اس کی مخالفت کرے تو اس پر کیا حکم لگایا جائے گا۔ اس سلسلہ میں دو باتوں پر سب کا اتفاق ہے۔

ایک یہ کہ اجماع ظنی کا منکر کافر نہیں[3]۔ مثلاً اجماع سکوتی[4] یا وہ اجماع جو

(بقیہ حاشیہ از صفحہ گزشتہ) اسی لئے حجیت اجماع کے سلسلہ میں سب سے زیادہ دل لگتی بات وہ ہے جو شیخ بخیت نے تکملہ منہاج میں کہی ہے کہ: والذی یظهر لی وهو معتمد ما فیما بینی وبین الله أن الظن الناشئ عن الأمارات المرجحة إذا تعاضدت مع كثرتها تؤدي إلى القطع وأن على الإجماع آيات كثيرة من الكتاب وأحاديث عديدة من السنة وأمارات قوية من المعقول أنتج المجموع من ذلك أن أمتي لا تجتمع على الضلالة وحصل القاطع من المجموع لا من واحد بعينه۔ ([illegible]) اصل یہ ہے کہ صرف شریعت ہی نہیں دنیا کے تمام اہل فن اپنے اپنے فنون میں بلکہ دنیا کے تمام لوگ عام دنیا کی باتوں میں بھی اجماع کا اعتبار کرتے ہیں، اس لئے اجماع کی حجیت بدیہیات میں سے ہے اور بدیہیات کے لئے دلائل کی ضرورت نہیں صرف تنبیہات کی ضرورت ہوتی ہے ورنہ اگر بدیہیات کو دلائل کے خار زار میں گھسیٹا جائے تو اس کے اثبات میں قوت کی بجائے اور ضعف پیدا ہوجاتا ہے، صاف دن میں دوپہر کے وقت اگر آفتاب کے وجود کو دلائل سے ثابت کرنے کی کوشش کی جائے تو ہو سکتا ہے کہ اس کے وجود کی قطعیت ظنیت بلکہ شک میں تبدیل ہو جائے، اس لئے اگر اجماع کی حجیت پر کوئی قطعی سمعی دلیل نہ ہو تب بھی اس کی حجیت میں کوئی فرق نہیں آئے گا۔

(حاشیہ صفحہ ہذا) [1] ازالۃ ج ۱ ص ۳۹۔

[2] مستصفیٰ ج ۱ ص ۱۹۸ [3] آمدی ج ۱ ص ۱۴۳۔

[4] اجماع سکوتی باوجودیکہ احناف کے نزدیک قطعی ہوتا ہے لیکن اس کا منکر کافر نہیں جیسے کہ عام کا موجب احناف کے نزدیک قطعی ہوتا ہے لیکن اس کا منکر کافر نہیں اس لئے کہ دونوں میں مخالفت کا متمسک ایسی دلیل ہوتی ہے جو شبہ بننے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ (کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۳۲)۔

بطریق آحاد منقول ہو[۱]۔

دوسرے یہ کہ وہ اجماع قطعی[۲] جو ضروریاتِ دین میں سے کسی مسئلے سے متعلق ہو اور جس کے ادراک میں خواص و عوام سب ہی شریک ہوتے ہیں، اس کا منکر کافر ہے[۳] مثلاً اجماعِ خمس یا توحید و رسالت کے اعتقاد کی فرضیت[۴] یا نماز میں کعبہ کی طرف رخ کرنے کی فرضیت[۵] یا نمازوں میں رکعات کی تعداد یا حج اور روزہ کا زمانہ، یا زنا، شرب خمر، سرقہ اور ربوا کی حرمت[۶]۔

علامہ تفتازانی نے اس کی تصریح کی ہے کہ مذکورہ دونوں صورتوں میں کوئی اختلاف نہیں، جو کچھ اختلاف ہے، وہ ان کے سوا دوسری صورتوں میں ہے[۷]۔

صحابہ کا اجماع، یا اجماعِ قطعی جو ضروریاتِ دین میں سے کسی مسئلے سے متعلق نہیں اور جس کا ادراک صرف خواص کا کام ہے، اس میں اختلاف ہے، بعض کے نزدیک اس کا منکر کافر ہے، بعض کے نزدیک کافر نہیں[۸]۔ مثلاً اجارہ کی صحت[۹] یا کسی عورت کو اس کی پھوپھی کے ساتھ نکاح میں جمع کرنے کی

---

[۱] اگر سلف کا اجماع اس طرح منقول ہو کہ ہم تک پہنچے کہ اس منقول پر ہر عصر کا اجماع ہوتا رہا ہے تو یہ ایسا ہے جیسے حدیث متواتر کا نقل اور اگر یہ نقل افراد کے ذریعہ ہو تو ایسا ہے جیسے خبر واحد کا نقل (مسلم الثبوت)

[۲] کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۶۱

[۳] بحر العلوم نے لکھا ہے کہ جو اجماع تواتر کے ساتھ منقول ہو اور اس میں پہلے کوئی مستقر اختلاف نہ ہو تو اسے اجماع قطعی کہتے ہیں۔ (فواتح ج ۲ ص ۲۴۳)

[۴] کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۶۳، مسلم وشرحہ فواتح ج ۲ ص ۲۴۳۔ امام الحرمین منکر اجماع کی تکفیر کے قائل ہیں، لیکن کہتے ہیں کہ فقہا میں یہ بات زد ہے کہ اجماع کا خارق کافر ہے، حالانکہ یہ قطعاً باطل ہے، اس لئے کہ جو شخص اصل اجماع کا منکر ہو اسے بھی کافر نہیں کہا جا سکتا۔ ہاں اگر کوئی شخص اجماع کا اعتراف کرے اور اس کی تصدیق بھی کرے کہ یہ اجماع صحیح طور سے منقول ہے، اس کے باوجود اس حکم کا انکار کرے جو اس اجماع سے ثابت ہے تو اس کی ضرور تکفیر کی جائے گی۔ امام الحرمین اس سلسلے میں ضابطہ یہ بیان کرتے ہیں کہ جو شخص شرع کے ثبوت کے طریقہ کا منکر ہو، اس کی تکفیر نہیں کی جائے گی، لیکن جو شخص کسی چیز کے بارے میں یہ اعتراف کرے کہ وہ شریعت کی چیز ہے، پھر انکار کرے تو اسے شریعت کا منکر تصور کیا جائے گا کیونکہ شریعت کے کسی جز کا انکار ایسا ہی ہے جیسے کل کا انکار (الشامل ج ۲ ص ۹۲، تیسیر ج ۳ ص ۲۵۸)۔

[۵] آمدی ج ۱ ص ۱۴۲ — [۶] فواتح ج ۲ ص ۲۴۳

[۷] کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۶۲ — [۸] تلویح ج ۲ ص ۴۷

[۹] آمدی ج ۱ ص ۲۴۳، کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۶۱، ۲۶۳۔ — [۱۰] آمدی حوالہ سابقہ۔

حرمت، یا قاتل کا وارث نہ ہونا وغیرہ [1]

شاہ صاحب کے نزدیک منکرِ اجماع کا حکم

شاہ صاحب کے مزاج میں چونکہ تشدد کی بجائے تحمل ہے، اس لئے وہ متشدد علماء کی طرح کسی پر کفر یا ضلال کا آسانی کے ساتھ فتویٰ نہیں لگاتے۔ اسی لئے منکرِ اجماع کے کفر یا ضلال کے بارے میں شاہ صاحب نے صراحت کے ساتھ کہیں کوئی بات نہیں کہی۔ البتہ ان کی بعض عبارتوں سے یہ مستنبط ہوتا ہے کہ منکرِ اجماع کا ان کے نزدیک کیا حکم ہے۔

طبقۂ اولیٰ یعنی صحابہ کے اجماع کو شاہ صاحب ان اصول اربعہ میں سے مانتے ہیں جن پر شریعت کا مدار ہے اور ان چاروں یعنی صریح کتاب، صریح سنت مشہورہ، اجماع طبقۂ اولیٰ اور قیاس جلی کے بارے میں وہ لکھتے ہیں کہ

"چوں حکمے بایں وجہ ثابت شود مجال خلاف نماند و مخالف معذور نباشد۔" [2]

اسی طرح ایک موقع پر فرماتے ہیں:-

"دلیل قطعی کہ اتباع آں واجب است بمقابل قول مجتہدین خواہد بود۔" [3]

ایک جگہ لکھتے ہیں کہ جو شخص اجماع امت خصوصاً اجماع خلافت خاصہ کی مخالفت کرے،

"عذر او در آں مخالفت را مغفرت نہ۔" [4]

ان تصریحات میں شاہ صاحب نے چاہے کھل کر منکرِ اجماع پر کفر، فسق یا اثم کا حکم نہ لگایا ہو لیکن اتنی بات ضرور ہے کہ وہ اجماع کو واجب الاتباع مانتے ہیں، اس کی مخالفت کو جائز تصور نہیں کرتے اور منکرِ اجماع کے نجات کے قائل نہیں۔

کن لوگوں کا اجماع معتبر ہے

جمہور کے نزدیک صرف ان مجتہدین کا اجماع معتبر ہے جن میں ہوی اور فسق نہ ہو [5] یعنی جو عدالت سے متصف اور

---

۱ کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۶۲
۲ ازالہ ج ۱ ص ۱۰۹۔
۳ قرہ ص ۲۵۱
۴ ازالہ ج ۱ ص ۱۳۸
۵ اصول بزدوی (مع کشف) ج ۳ ص ۲۳۷، اصول سرخسی ج ۱ ص ۳۱۱، تنقیح (مع توضیح تلویح) ج ۲ ص ۴۵، کشف منار ج ۲ ص ۱۰۵۔

بدعات سے مجتنب ہوں [1]

اہلیتِ اجماع کے بارے میں شاہ صاحب کی رائے

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ

"در حقیقت اجماع اتفاق مجتہدین است و غیر مجتہدین را در حل و عقد مدخل نیست پس دلیل ثالث از ادلۂ اربعہ کہ اخذ بآں واجب است اتفاق مجتہدین ہست ... اگر در مسئلہ بعض اہل تقلید قولے گفتہ باشند و مجتہدین اتفاق نمودہ باشند بر قول دیگر دلیل قطعی کہ اخذ بآں واجب است ہماں قول مجتہدین خواہد بود و غیر اقوال ایشاں اگر باشد و اگر نباشد موافق باشد یا مخالف ہمہ یکساں ہست [2]

گویا شاہ صاحب نے امت کو دو گروہوں میں تقسیم کیا مجتہدین اور غیر مجتہدین یا مقلدین غیر مجتہدین کا لفظ جس طرح عوام کو شامل ہے اسی طرح ان علماء کو بھی شامل ہے جنہیں اجتہاد کا مقام حاصل نہ ہو شاہ صاحب کے نزدیک اجماع میں ان غیر مجتہدین کی مخالفت یا موافقت کا کوئی اعتبار نہیں اور یہ بعینہٖ وہی بات ہے جو جمہور کہتے ہیں۔

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس موقع پر دو اہم باتوں کی وضاحت کر دی جائے :-

۱ — اجماع کے حجت شرعیہ ہونے پر عام طور سے ان نصوص سے استدلال کیا جاتا ہے جن میں لفظ امۃ وارد ہوا ہے، مثلاً "وکذلک جعلناکم أمۃ" الآیۃ، "کنتم خیر امۃ" الآیۃ یا "لا تجتمع أمتی علی الضلالۃ" اس لئے جو بات اصل میں غور طلب ہے وہ یہ ہے کہ ان نصوص میں امۃ سے کیا مراد ہے۔

---

[1] کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۳۷۔

اہل سنت کے نزدیک مقدر بہ خوارج اور روافض کا انعقاد اجماع میں اعتبار نہیں (التقریر والتحبیر ج ۳ ص ۹۷) کیونکہ اہل سنت کے نزدیک یہ تمام فرقے اہل بدعت ہیں (مستفاد) صرف خوارج و روافض ہی کشف البزدوی ج ۳ ص ۲۳۸ کوئی مجتہد اگر فاسق ہو تو بعض شوافع مثلاً ابو اسحٰق شیرازی اور امام الحرمین انعقاد اجماع میں اس کا بھی اعتبار کرتے ہیں (کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۳۸) لیکن شمس الائمہ سرخسی کے نزدیک اگر وہ فاسق معلن ہو تو اجماع میں اس کا اعتبار نہ ہوگا، ورنہ اعتبار ہوگا۔ (اصول سرخسی ج ۱ ص ۳۱۳) بعض لوگ کہتے ہیں کہ مجتہد فاسق کے پاس اگر کوئی صالح دلیل موجود ہو تو اجماع میں اس کا اعتبار ہوگا ورنہ نہیں (کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۳۸)۔

[2] قرہ ص ۲۵۱۔

اتنی بات تو یقینی ہے کہ امت کے اس عام لفظ میں صرف مسلمان داخل ہیں لیکن تمام مسلمانوں کو ہم تین فرقوں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔

(الف) بچے اور مجنون۔

(ب) اہل اجتہاد یا اہل حل وعقد۔

(ج) عام مسلمان اور وہ علماء جنہیں اجتہاد کا مقام حاصل نہیں۔

ان میں سے پہلا فریق یقیناً یہاں لفظ امت میں داخل نہیں، کیونکہ یہاں امت سے صرف وہ لوگ مراد ہو سکتے ہیں جو مسئلہ کو سمجھ کر موافقت یا مخالفت کر سکیں[1]

دوسرا فریق یقیناً لفظ امت میں داخل ہے اور اجماع میں اس کی موافقت ناگزیر ہے[2]

البتہ تیسرا فریق مشتبہ ہے کہ وہ بھی لفظ امت میں داخل ہوگا یا نہیں اور انعقاد اجماع میں اس کا بھی اعتبار ہوگا یا نہیں[3]

قاضی ابوبکر باقلانی، انعقاد اجماع میں عوام تک کا اعتبار کرتے ہیں لیکن جمہور کے نزدیک اجماع میں اس فریق کا اعتبار نہیں[4]

امام بزدوی اور شمس الائمہ سرخسی کی تصریحات کے مطابق علمائے غیر مجتہدین اور وہ متکلم جیسے اصول فقہ اور ادلۂ شرعیہ کا علم نہ ہو اور وہ محدث جسے وجوہ رائے اور طرق مقاییس شرعیہ میں بصیرت نہ ہو یہ سب عوام ہی کے زمرہ میں شمار ہوں گے اور اجماع میں ان کا کوئی اعتبار نہ ہوگا[5]

اصل بات جو قرین قیاس ہے، یہ ہے کہ ہر فن میں صرف اہل فن کا اتفاق معتبر ہوتا ہے اور جو اہل فن نہ ہو اس فن سے متعلق وہ عوام میں سے شمار کیا جاتا ہے چنانچہ علامہ شوکانی لکھتے ہیں:۔

«الإجماع المعتبر في فنون العلم هو إجماع أهل ذالك الفن العارفين به دون من عداهم فالمعتبر في الإجماع في المسائل الفقهية قول جميع الفقهاء و في المسائل الأصولية قول جميع الأصوليين و في المسائل النحوية قول جميع النحويين

---

[1] کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۳۹ [2] و [3] ایضاً

[4] کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۳۷، آمدی ج ۱ ص ۱۱۵

[5] اصول بزدوی ج ۳ ص ۲۳۹، اصول سرخسی ج ۱ ص ۳۱۲۔

ونحو ذالك، ومن عدا أهل ذالك الفن هو في حكم العوام۔ [۱]

اسنوی نے بھی شرح منہاج میں قریب یہی بات کہی ہے [۲]

اور چونکہ تیسرا فریق یعنی عوام اور علمائے غیر مجتہدین اہل فن کی فہرست میں نہیں آتے اس لئے جمہور نے اجماع میں اس کا اعتبار نہیں کیا۔ البتہ وہ فقیہ جو اصولی نہ ہو اور وہ اصولی جو فقیہ نہ ہو اس میں اختلاف ہے، بعض نے اجماع میں صرف پہلے کا اعتبار کیا ہے بعض نے صرف دوسرے کا [۳] گویا بعض نے پہلے کو اہل فن شمار کیا ہے، بعض نے دوسرے کو۔

لیکن جس اصولی کو فقہ میں بھی تمکن حاصل ہو اس کا یقیناً اجماع میں اعتبار ہوگا [۴]

اصحاب ظواہر جو قیاس کی نفی کرتے ہیں اور اسی لئے طرق اجتہاد سے واقف نہیں ہوتے جمہور کے نزدیک اجماع میں ان کا بھی اعتبار نہیں [۵] گویا یہ بھی جمہور کے نزدیک اہل فن نہیں۔

۲ — شرعی احکام کی دو قسمیں ہیں ایک وہ اصول دین یا امہات شرائع جن کے ادراک میں نہ خواص و عوام کی کوئی تخصیص ہے اور نہ رائے کی احتیاج۔ مثلاً نقل قرآن یا نماز، روزہ اور زکوٰۃ وغیرہ کی فرضیت ان پر اجماع کے لئے خواص و عوام سب کا اعتبار ہے، حتیٰ کہ اگر بعض عوام نے بھی ان میں اختلاف کیا تو اجماع منعقد نہ ہوگا۔ لیکن اس کا وقوع نہیں ہوا۔

دوسرے وہ احکام جن کا ادراک خواص یا اہل رائے اور اہل اجتہاد کے ساتھ مخصوص ہے اور جن میں رائے کی احتیاج ہے مثلاً نماز، نکاح، طلاق اور بیع کی تفصیلات، ان میں صرف اہل رائے و اجتہاد کا اتفاق معتبر ہے، حتیٰ کہ اگر بعض عوام نے مخالفت کی تو جمہور کے نزدیک اس کا کوئی اعتبار نہیں۔

لیکن بقول غزالی یہ بھی ایک فرضی مسئلہ ہے جس کا وقوع نہیں ہوا [۶]

اصول دین اور امہات شرائع میں اجماع کے سلسلہ میں عوام کے اعتبار کے متعلق صدر الشریعہ نے جو بات کہی ہے وہ انتہائی اہم ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اس کا یہ مطلب نہیں کہ اگر تمام عوام ان پر متفق نہ ہوں تو اجماع منعقد نہ ہوگا بلکہ مطلب یہ ہے کہ خواص ہوں یا عوام کسی کے لئے یہ ممکن ہی

---

۱ ارشاد ص ۸۸۔
۲ آمدی ج ۱ ص ۱۱۶
۳ ارشاد ص ۸۰
۴ ج ۲ ص ۲۵۶
۵ ترجمۂ شرح اللمع ص ۴۰۸
۶ اصول بزدوی و کشف ج ۳ ص ۲۳۹

نہیں کہ اس کی مخالفت کرسکیں حتیٰ کہ اگر کسی نے بھی مخالفت کی تو وہ کافر ہو جائے گا۔[1]

اجماعِ صحابہؓ اجماعِ صحابہ کے سلسلہ میں اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ ان کا اجماع حجت ہے[2] لیکن داؤد ظاہری اور ان کے متبعین اور ایک روایت کے مطابق امام احمد بن حنبل کے سوا اکثریت اس کی قائل ہے کہ صرف صحابہ ہی کا اجماع حجت نہیں، بلکہ ہر زمانہ کے لوگوں کا اجماع حجت ہے۔[3]

شاہ صاحب بھی اجماعِ صحابہ کو حجت تسلیم کرتے ہیں اور اس کی تصریح انھوں نے بیشمار مقامات پر کی ہے[4]۔ لیکن وہ اس کے قائل نہیں کہ صرف صحابہ ہی کا اجماع اجماع ہے بلکہ وہ بعد کے لوگوں کے اجماع کو بھی تسلیم کرتے ہیں چنانچہ ایک جگہ فرماتے ہیں۔

"بسیارے از مسائل فقہیہ کہ اصحاب در آنجا مباحثہ نکردہ و قیل و قالے در آں از ایشاں واقع نشدہ، و تابعین من بعد ایشاں فقط استنباط آں نمودہ اند بلکہ در بعض صورتہا اجماع کردہ اند"۔[5]

اسی طرح ایک جگہ لکھتے ہیں:۔

"و اتفاقیات فقہاء امصار بحکم خلیفہ باعتبار مصلحت کہ امام شافعی بآں اشارہ کردہ حیث قال انما الغفلۃ فی الفرقۃ و أما الجماعۃ فلا یمکن فیہا کافۃ غفلۃ عن معنی کتاب ولا سنۃ ولا قیاس، مظنۂ اصابت است قال عمر رضی اللہ عنہ، فاقض بما قضٰی بہ الصالحون"۔[6]

امام شافعیؒ نے حجیتِ اجماع پر جو استدلال کیا ہے اسے شاہ صاحب کا اس موقع پر نقل کرنا اور یہ کہنا کہ اس استدلال کی رو سے "اتفاقیاتِ فقہاءِ امصار بحکم خلیفہ ۔۔۔۔ مظنۂ اصابت است"

---

[1] توضیح ج ۲ ص ۴۶۔
[2] ارشاد الفحول ص ۸۱۔ البتہ قاضی عبد الوہاب نے بعض اہلِ بدعت سے یہ بھی نقل کیا ہے کہ صحابہ کا اجماع حجت نہیں۔ (ایضاً)
[3] آمدی ج ۱ ص ۱۱۷، المستصفی ج ۲ ص ۲۹۳۔
[4] مثلاً ازالہ ج ۱ ص ۳۹، ۵۹، ۱۰۹، ۱۳۰، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۸۳ اور ج ۲ ص ۸۵ و قرۃ ص ۵، ۱۳۳، ۲۶۲ وغیرہ
[5] قرۃ ص ۲۳۹۔
[6] ازالہ ج ۱ ص ۱۱۹۔

صاف بتا رہا ہے کہ شاہ صاحب ہر زمانہ میں اجماع کو تسلیم کرتے ہیں کیونکہ امام شافعی اجماع کو دور صحابہ کے ساتھ مخصوص نہیں مانتے، بلکہ ہر زمانے کے مجتہدین کے اتفاق کو اجماع کہتے ہیں۔

ایک جگہ فرماتے ہیں :-

"قیح اشیار گاہے بنص کتاب اللہ یا احادیث مشہورہ یا قیاس جلی یا اجماع امت مرحومہ خصوصاً ایام خلافت خاصہ" [1]

لفظ خصوصاً تخصیص کے لئے استعمال ہوتا ہے اور تخصیص کے لئے تعمیم ضروری ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ شاہ صاحب اجماع امت کو اس کی عمومی شکل میں یعنی ہر زمانہ میں تسلیم کرتے ہیں لیکن اگر وہ خصوصیت کے ساتھ خلافت خاصہ یعنی خلفائے راشدین یا بالفاظ دیگر صحابہ کے زمانہ کا اجماع ہو تو وہ زیادہ قوی ہوتا ہے۔ اتنا قوی کہ شاہ صاحب نے اسے مدار شریعت ٹھیرایا ہے۔ [2]

علاوہ ازیں اجتہاد و تقلید کے باب میں معلوم ہوگا کہ شاہ صاحب اجتہاد کے دروازے کو مسدود نہیں مانتے بلکہ ہر زمانہ میں مجتہدین کا وجود ضروری قرار دیتے ہیں اور جب ان کے نزدیک ہر زمانے میں مجتہدین کا وجود ضروری ہے تو اجماع کا وقوع بھی ہر زمانہ میں ہو سکے گا۔ کیونکہ مجتہدین کے اتفاق کا نام ہی اجماع ہے اور جب کسی زمانے کے مجتہدین کسی مسئلے پر اتفاق کرلیں تو اسے اجماع کے سوا اور کیا کہا جائے گا۔

گویا اجتہاد کے دروازے کو کھلا رکھنے کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ اجماع کا دروازہ بھی ہر زمانے میں کھلا رہے گا۔

وقوع اجماع کے بارے میں شاہ صاحب کے متضاد بیانات

صحابہ کے بعد کے لوگوں کے اجماع کو شاہ صاحب تسلیم تو کرتے ہیں لیکن اس باب میں ان کے متضاد بیانات ملتے ہیں کہ صحابہؓ کے بعد بھی اجماع کا وقوع ہوا ہے یا نہیں۔ شاہ صاحب کی بعض تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ اجماع کا وقوع صرف خلفائے ثلٰثہ کے زمانے تک ہوا ہے اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ اجماع صحابہؓ کے بعد بھی ہوتا رہا۔

مثلاً ایک جگہ فرماتے ہیں :-

"اجماع امت کلمہ ایست مجمل، چوں آنرا بر شگافیم و بفہمیم اجماع بزمان خلفائے ثلٰثہ متعلق شدہ و

---

[1] ازالۃ الخفاء ج ۱ ص ۱۳۸

[2] ایضاً ص ۱۰۹۔

بزیر حکم ایشان منعقد گشت پس آن را ہیچ اعتبار نباشد" [۱]

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نہ صرف یہ کہ خلفائے ثلثہ کے زمانے کے سوا اور زمانے میں اجماع نہیں ہوا، بلکہ اگر ہوا بھی ہے تو شاہ صاحب کے نزدیک اس کا اعتبار نہیں۔

اسی طرح دوسری جگہ لکھتے ہیں:۔

"و تحقیق آنست کہ تا زمان حضرت عثمانؓ اختلاف در مسائل فقہیہ واقع نمی شد، و در محل اختلاف بخلیفہ رجوع می کردند و خلیفہ بعد مشاورہ امرے اختیار می کرد و ہماں امر مجمع علیہ گشت، و بعد چوں فتنہ برپا شد ہر کس خود فتوٰی می داد و دریں زمانہ اختلاف واقع شد۔" [۲]

اسی طرح ازالۃ ج ۱ ص ۲۹ میں شاہ صاحب نے جو کچھ فرمایا ہے اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے اور ان تمام تصریحات کے برخلاف قرۃ العینین (ص ۲۴۹) میں جو کچھ فرمایا ہے، اور جس کی اصل عبارت صفحہ گذشتہ میں نقل کی گئی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب تابعین میں بھی اجماع کے وقوع کو تسلیم کرتے ہیں۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کے یہاں اجماع میں خلیفہ کا وجود لابدی ہے اور حقیقت یہ ہے کہ حکومت شرعیہ کے بغیر اجماع کا تحقق از حد دشوار ہے۔

اجماع کس طرح وقوع میں آتا ہے؟

شاہ صاحب نے اس سلسلہ میں جو کچھ فرمایا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ ہر اجماع پر تین دور گذرتے ہیں۔

۱ — سب سے پہلے لوگ اپنے اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہیں اور متعارض قیاسات وجود میں آتے ہیں۔

۲ — پھر لوگوں میں باہم مناظرہ و مراجعہ ہوتا ہے۔

۳ — آخر میں اختلافات ختم ہو جاتے ہیں اور لوگ کسی ایک بات پر متفق ہو جاتے ہیں۔

چنانچہ وہ فرماتے ہیں:۔

"پیش از وقوع اجماع اقاویل علماء مختلف می باشد و قیس متعارضہ تقریر می کنند و بعد مناظرہ و مراجعہ آں اختلاف مضمحل می گردد، و اگر اختلاف باشد و جماعات سلف ہیچ اجماع نتواں یافت الا در اول آنجا اختلاف بودہ است و بعد ازیں رافعہ بعد رافعہ مضمحل گشتہ" [۳]

---

[۱] ازالۃ ج ۲ ص ۲۸۳۔ [۲] ازالۃ ج ۱ ص ۱۳۰۔ [۳] قرۃ ص ۲۵۱، ۲۵۲۔

بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب نے یہ بات اس اجماع کے بارے میں کہی ہے جس کی سند قیاس ہو۔ "اقیسہ متعارضہ تقریر می کنند" کی عبارت یہی بتاتی ہے۔ اور اگر اجماع کی سند قیاس ہو تو قرین قیاس یہی ہے کہ اسے ان تین مراحل سے گزرنا چاہیے۔ لیکن اگر اجماع کی سند کتاب و سنت ہو تو اس میں ہمیشہ یہ صورت پائی جانی ضروری نہیں۔

شاہ صاحب کے نزدیک اجماعِ صحابہؓ کی اہمیت

جمہور کے نزدیک اجماعِ صحابہؓ کو سب سے زیادہ اہمیت حاصل ہے۔ امام بزدوی فرماتے ہیں کہ صحابہ کا نصاً اجماع، کتاب اللہ کی آیت یا خبر متواتر کی طرح قطعی ہے اور احناف نے عموماً اسی مسلک کو اختیار کیا ہے۔ [۱]

شاہ صاحب بھی جمہور کا ساتھ دیتے ہوئے صحابہ کے اجماع کو سب سے زیادہ اہمیت دیتے ہیں چنانچہ ایک موقع پر لکھتے ہیں کہ شرائع کی دو قسمیں ہیں،

ایک وہ جنھیں صاف صاف بیان کر دیا گیا ہے اور جن پر شریعت اور تسنن و ابتداع کا مدار ہے ان چیزوں کے بارے میں وہ فرماتے ہیں:۔

"وآں ماخوذ است از صریح کتاب یا صریح سنت مشہورہ یا اجماع طبقۂ اولیٰ یا قیاس جلی بر کتاب و سنت چوں مجتہد بایں وجہ ثابت شود مجال خلاف نماند و مخالف معذور نباشد"۔ [۲]

طبقۂ اولیٰ کے یعنی صحابہؓ کے اجماع کو شاہ صاحب کا ان چیزوں میں سے شمار کرنا جن پر شریعت کا مدار ہے، بتا رہا ہے کہ ان کے نزدیک اجماعِ صحابہ کی کتنی اہمیت ہے۔

اسی طرح ایک جگہ فرماتے ہیں:۔

"و افضل انواع فقہ بعد کتاب و سنت اجماعیات خلفاء است کہ بمشورۂ فقہائے صحابہ حکم کردند و آں حکم نافذ شد و امت و جماعت آنرا قبول کردند"۔ [۳]

صحابہ میں سے شیخین اور بالخصوص حضرت فاروقؓ کے اجماعیات کو شاہ صاحب نے اتنی اہمیت دی ہے کہ انھیں فقہ کے مذاہب اربعہ کی اصل مانا ہے۔ چنانچہ ایک جگہ فرماتے ہیں:۔

---

[۱] ارشاد الفحول ص ۷۹
[۲] ازالہ ج ۱ ص ۱۰۹
[۳] ازالہ ج ۱ ص ۲۶۲۔

"اصل مذاہب اربعہ اجماعیات شیخین افتادہ" [۱]

دوسری جگہ لکھتے ہیں :-

"اما فقہا پس اشہر ایشاں حنفیان و شافعیان و مالکیان اند بنائے مذہب ایشاں اجماعیات فاروق است" [۲]

شیخین اور بالخصوص حضرت فاروق رضی اللہ عنہ کے اجماعیات کو شاہ صاحب نے سب سے زیادہ اہمیت اس لئے دی ہے کہ ان کے نزدیک اجماع کی اصل صورت ہی یہ ہے کہ خلیفہ کوئی حکم دے اور تمام مسلمان اسے قبول کریں [۳]۔ اور اجماع بکثرت انہی دونوں حضرات کے عہد میں ہوا ہے خصوصاً عہد فاروقی میں۔

ایک شبہ کا ازالہ

شاہ صاحب نے ایک جگہ اجماعیات شیخین کو مذاہب اربعہ کی اصل [۵] اور دوسری جگہ اجماعیات فاروق کو، بظاہر یہ دونوں باتیں متضاد معلوم ہوتی ہیں؟ لیکن حقیقت یہ ہے کہ شاہ صاحب، جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے خلفائے ثلثہ کے زمانے میں وقوع اجماع کے قائل ہیں، اور اجماع حضرت صدیق رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں بھی ہوا ہے مثلاً مانعین زکوٰۃ سے قتال کے بارے میں صحابہ کا اجماع، اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانے میں بھی مثلاً کتابۃ القرآن علی لسان قریش پر اجماع، لیکن کثرت کے ساتھ جو اجماع ہوا ہے وہ حضرت فاروق رضی اللہ عنہ کے زمانہ ہی میں ہوا ہے۔ اسی لئے شاہ صاحب فرماتے ہیں۔

"و فاروق زیادہ تر بود در مناظرہ و مشاورہ در مسائل شرعیہ تا قیب متعارضہ را بسنجد و ہمہ علما را آنچہ مرجح است قائل کند و اختلاف از میان مرومان مرتفع شود و اصل ثالث کہ اجماع است متحقق گردد" [۶]

شیخین یا خلفائے راشدین کا اجماع

اگر شیخین یعنی حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما یا چاروں خلفائے راشدین کسی قول پر متفق ہو جائیں اور بعض صحابہ ان سے اختلاف رکھتے ہوں، تو جمہور کے نزدیک یہ اجماع نہ ہوگا۔ البتہ قاضی ابو خازم اور ایک روایت کے مطابق امام احمد ابن حنبل رحمہ اللہ کے نزدیک یہ اجماع ہوگا [۷]

---

[۱] قرۃ ص ۱۳۳۔

[۲] قرۃ ص ۱۰۵، نیز ص ۱۰۱، پر فرماتے ہیں "اصل ایں مذاہب اجماعیات فاروق اعظم است و آں مانند امر مشترک است درمیان ہمہ آنہا"۔

[۳] ازالۃ ج ۱ ص ۱۹۔ [۴] قرۃ ص ۵۹۔ [۵] آمدی ج ۱ ص ۱۷۷، فواتح ج ۲ ص ۲۳۱۔

شاہ صاحب کے کلام سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ وہ شیخین یا خلفائے اربعہ کے اتفاق کو جبکہ بعض ان سے اختلاف بھی رکھتے ہوں اجماع نہیں مانتے۔ اس لئے کہ شاہ صاحب کے نزدیک اجماع کے لئے خلیفہ کے حکم کے ساتھ ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ وہ حکم نافذ ہو کر مسلمانوں میں ممکن ہو جائے یعنی پورا عالم اسلام اسے قبول کر لے [1]

البتہ شیخین یا خلفائے اربعہ کے بجائے اگر صرف ایک خلیفہ بھی کوئی حکم کرے تو خواہ دوسرے صحابہ کو اس سے اختلاف ہی کیوں نہ ہو وہ واجب الاتباع ضرور ہو گا [2] اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر خلیفہ کے حکم کو قبول نہ کیا جائے اور ہر شخص اپنی رائے پر عمل کرنے لگے تو نہ خلافت کو استحکام ہو گا اور نہ اقامتِ خلافت کی مصلحت پوری ہوگی [3]

اہلِ حرمین کا اجماع

حرمین یعنی مکہ اور مدینہ کے ارباب حل و عقد اگر کسی مسئلہ پر اتفاق کر لیں تو بعض لوگوں کے نزدیک دوسروں کی مخالفت ناقابلِ اعتبار ہوگی۔ لیکن جمہور کے نزدیک ان کا اجماع ان کے مخالفین پر حجت نہیں [4]

شاہ صاحب اہلِ حرمین کے اتفاق کو اجماع کی ایک شکل مانتے ہیں لیکن مطلقاً نہیں بلکہ اس شرط کے ساتھ کہ خلفاء کا حکم بھی ان کے موافق ہو۔ چنانچہ شاہ صاحب کثرت اور قلت وقوع کے اعتبار سے اجماع کے چار مراتب بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"اجماع کثیر الوقوع اتفاق اہل حل و عقد است از خلیفان امصار۔ ایں معنی در مسائل معروفہ فاروق اعظم یافتہ می شود کہ اہل حل و عقد برآں اتفاق کردند و تلو آں فتوی جمع غفیر و سکوت باقین و تلو آں اتفاق علی قولین کہ در حکم اتفاق بر نفی قول ثالث است و تلو آں اتفاق اہل حرمین و خلفاء" [5]

---

[1] ازالہ ج ۱ ص ۳۶ [2] قرہ ص ۳۳۸ [3] ایضاً ص ۳۳۹۔

[4] آمدی ج ۱ ص ۲۵۱۔ نزہۃ شرح اللمع ص ۵۹۸۔ اہل مصرین یعنی کوفہ اور بصرہ کے لوگوں کے اجماع میں بھی یہی اختلاف ہے۔ صاحب نزہۃ شرح اللمع حرمین اور مصرین کے بارے میں لکھتے ہیں کہ قال القاضی إنما خصوا هذه المواضع بعض القائلين بحجية إجماع أهلها لاعتقادهم تخصيص الإجماع بالصحابة وكانت هذه البلاد مواطن الصحابة ما خرج منها إلا الشذوذ وقال هذا تصريح بأن القائلين بذلك لم يعمموا في كل عصر بل في عصر الصحابة فقط (ص ۵۹۸)

[5] ازالہ ج ۲ ص ۸۵۔

اہلِ مدینہ کا اجماع اگر اہلِ مدینہ نے کسی قول پر اجماع کیا اور بوقت اجماع دوسروں نے اس کی مخالفت کی تو جمہور کے نزدیک اہلِ مدینہ کا یہ اجماع دوسروں پر حجت نہ ہوگا البتہ امام مالکؒ کے نزدیک یہ دوسروں پر بھی حجت ہوگا۔[۱]

شاہ صاحب ایک موقع پر لکھتے ہیں:-

« قسمے دیگر ہست کہ امام مالکؒ مختار خود او فقہائے سبعہ و معمول مدینہ را تقریر می کند و می گوید السنۃ عندنا کذا و کذا، شافعیؒ افادہ فرمودہ است کہ آں اجماع نیست بلکہ مختار مالکؒ و شیوخ اوست »۔[۲]

شاہ صاحب نے اس موقع پر اپنے خیال کے اظہار کے لئے امام شافعیؒ کا قول نقل کیا ہے اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صرف اہلِ مدینہ کا اجماع شاہ صاحب کے نزدیک بھی اجماع نہیں۔ اس سے یہ بھی مستفاد ہوتا ہے کہ یہ دوسروں پر حجت بھی نہیں۔

اکثریت کا اجماع اگر اکثریت کسی مسئلہ پر متفق ہو اور اقلیت مخالفت کرے تو اس کے بارے میں حسب ذیل چھ اقوال ملتے ہیں۔

۱۔ جمہور کے نزدیک اجماع منعقد نہ ہوگا۔[۳]

---

[۱] آمدی ج ۱ ص ۲۴۳۔ اس میں اختلاف ہے کہ امام مالکؒ والفقہؒ اجماع اہل مدینہ کو اس طرح کی حجت مانتے ہیں یا نہیں کہ دوسروں کی مخالفت کا اعتبار نہ ہو۔ علامہ شوکانیؒ نے قاضی عبد الوہاب کی کے حوالے سے اس کی تفصیل نقل کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اجماع اہل مدینہ کی دو قسمیں ہیں، ایک نقلی، دوسرا استدلالی۔ نقلی یہ کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے ان کے زمانے تک کسی چیز کو نقل کریں مثلاً صاع، مد، اذان و اقامت وغیرہ۔ اس کے متعلق قاضی عبد الوہاب کہتے ہیں کہ یہ ہمارے اصحاب کے نزدیک حجت ہے بلا خلاف اور اس کے مقابلے میں اخبار و مقاییس ترک کر دیئے جائیں گے البتہ استدلالی میں تین قول ہیں۔

۱۔ یہ نہ اجماع ہے نہ مرجح۔ ابوبکر، ابو یعقوب رازی، قاضی ابوبکر، ابن فورک، طیالسی، ابو الفرج اور ابہری بھی کہتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ یہ امام مالکؒ کا مذہب نہیں۔

۲۔ یہ صرف مرجح ہے۔ بعض اصحاب شافعی بھی یہی کہتے ہیں۔

۳۔ یہ حجت ہے لیکن اس کی مخالفت حرام نہیں۔ قاضی القضاۃ ابو الحسین بن عمر کا یہی مذہب ہے (ارشاد ص ۸۲)

[۲] مقدمہ مصفٰی ج ۱ ص ۱۳ [۳] آمدی ج ۱ ص ۱۳۰۔

۲ - محمد بن جریر طبری، ابوبکر رازی، ابوالحسین خیاط معتزلی اور ایک روایت کے مطابق امام احمد بن حنبل کے نزدیک منعقد ہو جائے گا۔ [1]

۳ - اگر اقلیت کی تعداد تواتر تک پہنچی ہو تو ان کی مخالفت کی صورت میں اجماع منعقد نہ ہوگا، ورنہ منعقد ہو جائے گا۔ [2]

۴ - اگر ایک جماعت نے مخالف کے مذہب میں اجتہاد جائز رکھا ہو تو اس کی مخالفت کا اعتبار ہوگا، اور اجماع منعقد نہ ہوگا، ورنہ منعقد ہو جائے گا۔ یہ ابو عبداللہ جرجانی کا قول ہے۔ [3]

۵ - اکثر کا قول حجت ہوگا، اجماع نہ ہوگا۔ [4]

۶ - اکثر کی اتباع بہتر ہے، اگرچہ اس کے خلاف بھی جائز ہے۔ [5]

شاہ صاحب کے کلام سے یہ مستنبط ہوتا ہے کہ وہ اقلیت کے اختلاف کے باوجود اکثریت کے اتفاق کو اجماع مانتے ہیں، چنانچہ اجماع کی قطعیت و ظنیت پر گفتگو کرتے ہوئے ایک جگہ فرماتے ہیں:-

"در علم اصول فقہ مقرر و مبرہن شدہ است کہ اجماع دلیل قطعی است لیکن نہ جمیع انواع و اقسامش قطعی ہم آں قسم است کہ در آنجا خلاف اصلاً نبود و آنکہ در وے خلافے بود اگرچہ شاذ و نادر باشد ظنی بود و از قطعیت برآید ہر چند آں خلاف بجہت شذوذ و ندرت قول معتد بہ نبود مانع از انعقاد اجماع نباید ولیکن در انحطاط درجہ وے از مرتبہ قطعیت بے تاثیرے نبود۔" [6]

شاہ صاحب کی اس عبارت میں جو بات قابلِ غور طلب ہے اور جس سے مقصود پر روشنی پڑتی ہے وہ یہ ہے کہ یہاں "شذوذ و ندرت" سے ان کی مراد کیا ہے جس کی وجہ سے ان کے نزدیک اجماع قطعیت کے مرتبہ سے تو گر جاتا ہے لیکن وہ انعقادِ اجماع سے مانع نہیں ہوتا۔

شذوذ کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔ ایک یہ کہ مثلاً ایک کے سوا تمام مجتہدین کسی مسئلہ پر اتفاق کر لیں۔ دوسرے یہ کہ تمام مجتہدین پہلے کسی مسئلہ پر متفق ہو جائیں لیکن بعد میں انہی میں سے کسی مجتہد کو

---

[1] آمدی ج ۱ ص ۱۲۰ [2] ایضاً
[3] ایضاً [4] ایضاً [5] ایضاً
[6] قرۃ ص ۲۵۴، ۲۵۵۔

اس سے اختلاف ہو جائے۔ [1]

معلوم ایسا ہوتا ہے کہ شاہ صاحب نے شذوذ سے پہلی صورت مراد لی ہے، خصوصاً "ہر چند آں خلاف بجہت شذوذ وندرتش معتد بہ نبود ومانع از انعقاد اجماع نیاید" کی عبارت کا واضح اشارہ اسی طرف ہے، کیونکہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شذوذ کا اختلاف قائم رہا لیکن قیام واستقرار کے باوجود وہ انعقاد اجماع پر اثر انداز نہ ہوا۔

شاہ صاحب نے بعض دوسرے مقامات [2] پر بھی شذوذ کا لفظ استعمال کیا ہے اور ان کے محل استعمال سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ شذوذ سے ان کی مراد یہی صورت ہے کہ اکثر ارباب حل وعقد ایک مسئلہ پر متفق ہو جائیں اور بعض حضرات اس اتفاق میں ابتدا ہی سے شریک نہ ہوں۔

اور جب صورت حال یہ ہے تو اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک انعقاد اجماع میں تمام مجتہدین کا اتفاق ضروری نہیں بلکہ اگر اکثریت کسی مسئلہ پر متفق ہو گئی تب بھی اجماع منعقد ہو جائے گا۔ گویا اس معاملہ میں شاہ صاحب کا مسلک جمہور کے مسلک کے خلاف معلوم ہوتا ہے۔ واللہ اعلم۔

اجماع کی سند

جو لوگ اجماع کے قائل ہیں ان میں سے ایک قلیل جماعت کے سوا سب کا اس پر اتفاق ہے کہ کسی شرعی حکم پر اجماع کے لئے ضروری ہے کہ اس کی کوئی سند بھی ہو [3]۔ کیونکہ دین میں سند کے بغیر کوئی حکم لگانا خطا ہے۔ اور امت خطا پر مجتمع نہیں ہو سکتی [4]۔

---

[1] بقول صیرفی شذوذ صرف دوسری صورت کو کہا جاتا ہے کیونکہ جمہور کے نزدیک اگر ایک مجتہد بھی مخالف ہو تو اجماع منعقد ہی نہیں ہوتا چنانچہ علامہ شوکانی لکھتے ہیں۔
"اذا خالف اهل الاجماع واحد من المجتهدين فقط فذهب الجمهور الى انه لا يكون اجماعا ولا حجة، قال الصيرفي ولا يقال لهذا شاذ، لان الشاذ من كان في الجملة ثم شذ. (ارشاد ص ۸۹)۔
اسی طرح صاحب کشف بزدوی لکھتے ہیں۔ الشاذ من خالف بعد الموافقة يقال شذ البعير وند اذا توحش بعد ما كان أهليا (ج ۳ ص ۲۴۷) لیکن شذوذ کا اطلاق پہلی صورت پر بھی ہوتا ہے۔ مثلاً امام غزالی لکھتے ہیں: اذا أجمعت الأمة على قولين... فلو اتفقوا على احد المذهبين كان المصير الى الآخر خرقا للاجماع عند الجماهير خلافا لشذوذ من أهل الظاهر (مستصفی ج ۱ ص ۱۹۸)۔ اہل ظاہر سے جو لوگ اس کا مصداق ہیں ظاہر ہے کہ وہ یہاں ابتدا ہی سے خارج ہیں اس کے باوجود انہیں شذوذ کہا جا رہا ہے۔

[2] ازالہ ج ۱ ص ۳۲، ج ۲ ص ۵۸۔ [3] آمدی ج ۱ ص ۱۳۵۔

[4] تلویح ج ۲ ص ۵۱۔ حدیث میں ہے "امتی لا تجتمع علی الخطاء"

البتہ ایک قلیل جماعت اس کی بھی قائل ہے کہ اجماع کے لئے کسی سند کی ضرورت نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ ارباب اجماع کو اس کی توفیق عطا فرما سکتا ہے کہ وہ کسی شرعی سند کے بغیر بھی حق و صواب پر متفق ہو جائیں۔ [1]

جو لوگ اجماع کے لئے کسی سند کو ضروری قرار دیتے ہیں ان میں سے کسی کا اس میں اختلاف نہیں کہ اگر یہ سند قطعی ہو مثلاً نص کتاب[2] یا خبر متواتر تو وہ اجماع کی سند بن سکتی ہے [3]

البتہ بعض لوگ[4] یہ کہتے ہیں کہ سند کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ صرف قطعی ہو کیونکہ جب اجماع حجت قطعیہ ہے تو اس کی سند بھی قطعی ہونی چاہئے [5] لیکن جمہور اس پر متفق ہیں کہ اجماع کی سند ظنی بھی ہو سکتی ہے [6]

---

[1] آمدی ج ۱ ص ۱۳۵ - محلی ج ۲ ص ۱۹۵ - کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۶۳ - ارشاد ص ۷۹ -
یہ لوگ کہتے ہیں کہ ایسا ہونا نہ صرف ممکن ہے بلکہ اس کا وقوع بھی ہوا ہے مثلاً بیع تعاطی اور اجرت حمام پر اجماع کہ اس کی کوئی سند نہیں (کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۶۳) - لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ بیع تعاطی اور اجرت حمام کی کوئی سند ضرور ہے، یہ دوسری بات ہے کہ اجماع نے چونکہ اس سند سے مستغنی کر دیا ہے اس لئے وہ سند ہم تک منقول نہیں (ایضاً - و منہاج ج ۲ ص ۲۵۹) -
استاذ ابو اسحٰق شیرازی لکھتے ہیں "اعلم أن الاجماع لا ینعقد إلا عن دلیل فإذا رأیت إجماعهم على حكم علمت أن هناك دليلاً جمعهم سواء عرفت ذلك الدليل أو لم تعرفه" (اللمع ص ۴۸) -
شاہ ولی اللہ لکھتے ہیں "غالباً چوں مجتہدین بر مسئلہ اجماع کردند ماخذ را فراموش می سازند و اعتماد بر نقل ماخذ فاتر می گردد و بحجیت کفایت اجماع از آں - بنا بر آں در اکثر مسائل اجماعیہ ماخذ آنہا چنانکہ می باید و شاید منقول نیست پس اصحاب نقد مضطر شدند باثبات اصل ثالث" (قرۃ ص ۲۴۰)

[2] مثلاً امہات اور بنات کی حرمت پر اجماع کی سند حرمت علیکم امہاتکم و بناتکم ہے۔ یا مثلاً دونوں ہاتھوں میں پوری دیت کی سند سنت مرویہ فی الباب ہے۔ (اصول سرخسی ج ۱ ص ۳۰۱)

[3] کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۶۳ - البتہ جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ اجماع کی سند صرف قیاس بن سکتا ہے ان کا ضرور اختلاف ہوگا جیسا کہ آگے آ رہا ہے۔

[4] صاحب کشف بزدوی نے ان لوگوں میں سے حسب ذیل حضرات کو شمار کیا ہے۔ داؤد ظاہری اور ان کے متبعین، شیعہ، محمد بن جریر طبری اور قاشانی معتزلی۔ لیکن بعد میں یہ بھی لکھ دیا ہے کہ عام کتب کی روایت کے مطابق یہ لوگ خبر واحد کے سند اجماع ہونے میں ہم سے متفق ہیں صرف قیاس کے سند اجماع ہونے میں مختلف ہیں۔ (ایضاً) -

[5] تلویح ج ۲ ص ۵۰ - [6] ایضاً و کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۶۳ - قال شمس الأئمة رحمه الله فمن يقول بأنه لا يكون صادراً إلا عن دليل موجب للعلم فإنه يجعل الخلاف لفظياً وإنما يثبت العلم بذلك الدليل فهو منكر كون الإجماع حجة أصلاً فتنبه (کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۶۵) -

جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ اجماع کی سند ظنی بھی ہو سکتی ہے ان تمام کا اس پر اتفاق ہے کہ اخبار آحاد اجماع کی سند بن سکتی ہیں [1]۔ لیکن اس میں ان کا اختلاف ہے کہ اجتہاد اور قیاس بھی اجماع کی سند بن سکتا ہے یا نہیں [2]۔ اس میں چار اقوال ہیں [3]۔

۱ - قیاس اجماع کی سند نہیں بن سکتا۔

۲ - بن سکتا ہے خواہ وہ جلی ہو یا خفی۔

۳ - قیاس جلی بن سکتا ہے قیاس خفی نہیں۔

۴ - صرف قیاس ہی اجماع کی سند بن سکتا ہے اس کے سوا اور کوئی چیز سند نہیں بن سکتی۔

مذہب مختار یہ ہے کہ اجتہاد و قیاس اجماع کی سند بھی بن سکتا ہے [4] اس کا وقوع بھی ہوا ہے [5] اور یہ حجت بھی ہے [6]۔

---

[1] تلویح ج ۲ ص ۱۵۔ منار (مع شرح نور الانوار) ص ۲۲۲۔ مثلاً حضرت ابن عمرؓ کی روایت "من ابتاع طعاما فلا یبیعہ حتی یستوفیہ" کی وجہ سے بیع الطعام قبل القبض کی حرمت پر اجماع یا حدیث عائشہؓ کی بنا پر التقاء ختانین کی وجہ سے غسل پر اجماع۔ (کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۶۳)۔

یہاں ایک بات کی وضاحت بھی ضروری ہے۔ وہ یہ کہ بعض اشاعرہ کے برخلاف اکثر فقہاء و متکلمین کے نزدیک اجماع اس دلیل پر راست مبنی نہیں ہوتا بلکہ اس حکم پر ہوتا ہے جو اس دلیل سے متخرج ہو (کشف بزدوی [illegible])۔ مثلاً اگر کسی اجماع کی دلیل کوئی خبر واحد ہو تو اجماع اس خبر واحد پر نہ ہوگا بلکہ اس حکم پر ہوگا جو اس سے ثابت ہو۔ اور دونوں میں فرق یہ ہے کہ اگر اجماع اس خبر واحد پر ہو تو اجماع اس خبر واحد کی صحت پر دلالت کرے گا۔ اور اگر اس سے متخرج حکم پر ہو تو اجماع خبر واحد کی صحت کی دلیل نہ ہوگا۔ صرف صحت حکم کی دلیل ہوگا۔ خبر کی صحت و عدم صحت کے لئے شریعت میں نقل کے مستقل اصول ہیں کوئی خبر اگر ان اصولوں پر پوری اترے گی تو صحیح ہوگی ورنہ نہیں۔ اجماع سے صرف صحت حکم کا تعلق ہے، خبر کی صحت و عدم صحت کا تعلق نہیں۔ (ایضاً)

[2] آمدی ج ۱ ص ۱۳۵

[3] ارشاد ص ۷۹، ۸۰، المعتمد ج ۲ ص ۵۲۳۔

[4] آمدی ج ۱ ص ۱۳۵۔ اصول بزدوی (مع کشف) ج ۳ ص ۲۶۳، المعتمد ج ۲ ص ۴۹۵۔

[5] آمدی حوالہ مذکورہ

[6] مستصفی ج ۱ ص ۱۹۶۔

شاہ صاحب اجماع کے لئے کسی سند کو ضروری قرار دیتے ہیں اور کتاب سنت اور قیاس، تینوں چیزیں ان کے نزدیک اجماع کی سند بن سکتی ہیں اور جس اجماع کی کوئی شرعی سند نہ ہو اسے وہ دین میں تحریف کا ایک سبب قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں:-

"ومنها[1] اتباع الإجماع وحقيقته أن يتفق قوم من الذين اعتقد العامة فيهم الإصابة بتغالب أو وهما على شيء فيظن أن ذلك دليل قاطع على ثبوت الحكم وذلك فيما ليس له أصل من الكتاب والسنة وهذا غير الإجماع الذي أجمعت الأمة عليه فإنهم اتفقوا على القول بالإجماع الذي مستنده الكتاب والسنة أو الاستنباط من أحدهما ولم يجوزوا القول بالإجماع الذي ليس مستندا إلى أحدهما وهو قوله تعالى "وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا" الآية وما تمسكت اليهود في نبوة عيسى ومحمد عليهما الصلوة والسلام إلا بأن أسلافهم تفحصوا عن حالهما فلم يجدوهما على شرائط الأنبياء والنصارى لهم شرائع كثيرة مخالفة للتوراة والإنجيل ليس لهم فيها متمسك إلا إجماع سلفهم"[2]

شاہ صاحب نے یہاں جو کچھ فرمایا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ

۱- اجماع کے لئے کوئی سند ہونی چاہئے۔ یہ سند کتاب بھی ہو سکتی ہے، سنت بھی، اور ان دونوں میں سے کسی ایک سے استنباط بھی۔

۲- جس اجماع کی مذکورہ اسناد میں سے کوئی سند نہ ہو، وہ دین میں تحریف کا ایک سبب ہے اور یہود و نصاریٰ کے بہت سے اجماعات اسی قبیل سے ہیں۔

شاہ صاحب نے اس موقع پر استنباط کا جو لفظ استعمال کیا ہے وہ قیاس کو بھی شامل ہے۔ اسی لئے دوسرے موقع پر انھوں نے اسے بالکل صریح الفاظ میں اس طرح لکھا ہے کہ

"اجماع را کہ اصل ثالث قرار دادہ اند از اصول اربعہ با وجود آنکہ اجماع منعقد نمی شود الا بعد قیام دلیلے از کتاب و سنت و قیاس برائے دو فائدہ است"[3]

---

[1] ای من اسباب التحریف۔

[2] حجۃ ج ۱ ص ۱۲۱۔

[3] قرہ ص ۲۴۰

اجماع کے لئے کسی سندِ شرعی کے ضروری ہونے کے سلسلے میں ایک جگہ اثباتِ خلافت کے لئے اجماع سے استدلال کرتے ہوئے شاہ صاحب لکھتے ہیں:-

"معنی اجماع آں نیست کہ ہر یکے بلکہ سے کہ مستند بشرع نباشد بلکہ مستند باشد بصلاح دید وقت اراءۃ زدہ باشد بلکہ معنی اجماع آنست کہ ہر یکے بدلیل شرعی کہ مستند حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خلافت ایشاں استنباط نمودہ، از تصریحات آنحضرت یا از تلویحات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اخری ...." [1]

شاہ صاحب نے خلافتِ صدیقی کے اثبات کے لئے متعدد مواقع پر اجماع کو پیش کیا ہے۔ اس سلسلہ میں انھوں نے ایک ایسی روایت بھی نقل کی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس اجماع کی سند قیاس ہے۔ روایت یہ ہے۔

"روی الحسن البصری عن قیس بن عباد قال قال لی علی بن أبی طالب ان رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم مرض لیالی وأیاما ینادی بالصلوۃ فیقول مروا أبا بکر یصلے بالناس فلما قبض رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نظرت فاذا الصلوۃ علم الاسلام وقوام الدین فرضینا للدنیا من رضی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم لدیننا فبایعنا أبابکر أخرجہ أبو عمر فی الاستیعاب"۔ [2]

اس روایت میں حضرت علیؓ نے جس استدلال سے کام لیا ہے یہ وہی ہے جسے اصطلاحاً قیاس کہا جاتا ہے چنانچہ علمائے اصول نے بعینہ اس استدلال کو بھی اس اجماع کی مثال میں پیش کیا ہے جس کی سند قیاس ہو۔ [3]

خلاصہ یہ ہوا کہ اجماع کی سند کے بارے میں جمہور اصولیین کی جو رائے ہے وہی رائے شاہ صاحب کی بھی ہے۔

سندِ شرعی کے ہوتے اجماع کے فوائد

جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ اجماع کے لئے کسی دلیل یا سندِ شرعی یعنی کتاب، سنت اور قیاس میں سے کسی چیز کی ضرورت

---

[1] ازالہ ج ۱ ص ۵۶۔
[2] قرہ ص ۲۳۵، ۲۳۶
[3] تلویح ج ۲ ص ۵۱۔

نہیں، وہ یہ کہتے ہیں کہ اجماع بذات خود حجت ہے، اگر اس کے لئے بھی کسی دلیل یا سند کی ضرورت ہو تو یہ دلیل خود اثبات حکم کے لئے حجت ہوگی اور اجماع کا کوئی فائدہ نہ ہوگا [1]

لیکن واقعہ یہ ہے کہ سند شرعی کے ہوتے بھی اجماع کے مستقل فوائد ہیں۔ سند کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ قطعی ہو مثلاً کتاب اللہ کی آیت یا خبر متواتر دوسرے یہ کہ ظنی ہو مثلاً خبر واحد یا قیاس۔

اگر سند قطعی ہو تو اس صورت میں اجماع کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ اس کی مزید تاکید ہو جاتی ہے، بلکہ بالکل اسی طرح جس طرح ایک ہی حکم سے متعلق کتاب اللہ کے دو یا زائد نصوص ہوں یا کتاب اللہ کا کوئی نص بھی ہو اور خبر متواتر بھی، تو حکم تو ایک ہی نص سے قطعیت کے ساتھ ثابت ہو جاتا ہے۔ لیکن باقی نصوص تاکید کا فائدہ بخشتے ہیں۔ [2]

اور اگر سند ظنی ہو تو اس کے دو فوائد ہیں۔ ایک یہ کہ انعقاد اجماع کے بعد اس دلیل پر یا اس پر کہ اس دلیل سے حکم کس طرح ثابت ہوتا ہے بحث کی ضرورت باقی نہیں رہتی [3] اسی لئے بسا اوقات یہ دلیل فراموش بھی ہو جاتی ہے۔

دوسرے یہ کہ انعقاد اجماع سے قبل اس دلیل کی ظنیت کی وجہ سے اس کی مخالفت جائز ہوتی ہے لیکن انعقاد اجماع کے بعد چونکہ اس میں قطعیت پیدا ہو جاتی ہے اس لئے اس کی مخالفت حرام ہو جاتی ہے۔ [4]

خلاصہ یہ ہوا کہ اجماع کی سند اگر ظنی ہو تو اجماع اس میں قطعیت پیدا کر دیتا ہے اور اگر قطعی ہو تو اجماع سے اس کی تاکید ہو جاتی ہے۔

معلوم ہو چکا ہے کہ شاہ صاحب بھی اس کے قائل ہیں کہ اجماع کے لئے کوئی دلیل یا سند ہونی چاہئے خواہ یہ سند کتاب ہو یا سنت یا قیاس، اور یہ بات شاہ صاحب کے سامنے بھی ہے کہ جب اجماع کی، ان دلائل شرعیہ میں سے کوئی دلیل موجود ہو تو پھر یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ اس کے ہوتے اجماع کی کیا ضرورت ہے؟ اسی لئے شاہ صاحب نے ایک موقع پر اس اجماع کے فوائد بھی بیان کئے ہیں۔ لکھتے ہیں۔

"اجماع را کہ اصل ثالث قرار دادہ اند از اصول اربعہ، باوجود آنکہ اجماع منعقد نمی شود الا بعد قیام دلیلے از کتاب و سنت و قیاس برائے دو فائدہ است یکے آنکہ بسبب اجماع سند قطعی

---

[1] کشف بزدوی۔ ج ۳ ص ۲۶۳ [3] ایضاً ص ۲۶۵۔
[2] ایضاً ص ۲۶۳ [4] ایضاً۔

می شود، و دیگر اجماع نمی بود بسیار است کہ قطعی نباشد، مثلاً صورتے کہ مستند اجماع آنجا خبر واحد یا قیاس باشد، دیگر آنکہ غالباً چون مجتہدین بر مسئلہ اجماع کردند مأخذ فراموش می سازند و داعیہ نقل مأخذ فاتر میگردد بجہت کفایت اجماع از آن، لہذا اکثر مسائل اجماعیہ فقہ آنچنانکہ می باید و می شاید منقول نیست پس اصحاب فقہ مضطر شدند باثبات اصل ثالث۔ ؎۱

یہاں شاہ صاحب نے صرف اس اجماع کے فوائد سے تعرض کیا ہے جس کی سند ظنی ہو۔ ان کے بیان کے مطابق اس کے دو فائدے ہیں، اور یہ دونوں فائدے وہی ہیں جو صاحب کشف بزدوی نے ذکر کئے ہیں، صرف الفاظ کا فرق ہے۔

اس موقع پر اجماع کا دوسرا فائدہ بیان کرتے ہوئے شاہ صاحب نے جو بات کہی ہے وہ بہت اہم ہے کہ انعقاد اجماع کے بعد چونکہ بسا اوقات وہ دلیل یا سند فراموش ہو جاتی ہے اس لئے بھی اصحاب فقہ اس پر مجبور ہوئے کہ اجماع کو اصل ثالث کے طور پر مانیں، ورنہ جب اصل دلیل فراموش ہو گئی تو حکم کو اجماع کے سوا آخر کس دلیل سے ثابت کریں گے؟ ؎۲

شاہ صاحب کی اس دلیل سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اجماع کے لئے جمہور کی طرح ان کے نزدیک بھی ابتداءً سند ضروری ہے بقاءً ضروری نہیں۔

؎۱ قرہ ص ۲۳۰۔

؎۲ بظاہر یہ بات عجیب سی معلوم ہوتی ہے کہ اجماع کے انعقاد کے بعد اصل دلیل فراموش ہو جائے لیکن واقعہ یہ ہے کہ تجرباتی دنیا میں ایسا ہوتا ہے اور اسے وہ لوگ زیادہ اچھی طرح سمجھ سکتے ہیں جنہیں افتاء کا تجربہ ہو۔ عام طور سے شامی، عالمگیری اور دوسری کتب فتاوی پر اعتماد کی وجہ سے مفتی کو مسائل تو مستحضر ہوتے ہیں لیکن دلائل فراموش ہو جاتے ہیں کیونکہ کتب فتاوی عام طور سے مفتی بہ مسائل سے بحث کرتی ہیں، دلائل سے نہیں، الا ما شاء اللہ۔ اور اگر کسی مفتی سے اس مسئلہ کی دلیل دریافت کی جائے جو کتب فتاوی پر اعتماد کی وجہ سے مستحضر ہے تو تاوقتیکہ وہ ان کتابوں کی طرف مراجعت نہ کرلے جن میں دلائل بھی ذکر کئے جاتے ہیں، جواب نہیں دے سکتا الا ما شاء اللہ اور اجماع پر اعتماد کی وجہ سے جب اصل سند فراموش ہو گئی تو اب یہ ممکن نہیں ہوتا کہ اسے کہیں سے ڈھونڈ نکالا جائے، ورنہ اگر وہ کہیں موجود ہوتی تو اسے فراموش شدہ کیوں قرار دیا جاتا۔

اجماع سکوتی

اگر ایک مجتہد کوئی بات کہے اور یہ بات اس کے ہمعصروں تک پہنچ جائے [1] لیکن نہ وہ اس کا اقرار کریں نہ انکار بلکہ سکوت اختیار کریں تو اسے اصطلاحاً اجماع سکوتی کہا جاتا ہے [2]۔

جو لوگ اجماع سکوتی کا اعتبار کرتے ہیں وہ اس کے لئے دو باتوں کا لحاظ رکھتے ہیں ایک یہ کہ یہ سکوت عادت کی بنا پر ہو تقیہ یا خوف کی بنا پر نہ ہو، دوسرے یہ کہ اس سکوت پر مدت تامل گذر جائے [3]۔

اجماع سکوتی کی حجت ہونے اور نہ ہونے کے بارے میں حسب ذیل اقوال ہیں۔

۱ — نہ یہ اجماع ہے اور نہ حجت۔ جدید اور راجح قول کے مطابق امام شافعیؒ کا یہی مذہب ہے [4]۔

۲ — یہ اجماع بھی ہے اور حجت بھی۔ اہل اصول کی ایک جماعت [5] اور بقول آمدی اکثر احناف، امام احمد بن حنبلؒ اور بعض شوافع کا یہی مذہب ہے [6]۔

---

[1] اگر یہ بات تمام اہل عصر تک نہ پہنچے لیکن یہ بھی معلوم نہ ہو کہ کوئی اس کا مخالف ہے تو اکثر کے نزدیک یہ اجماع ہوگا، اور آمدی کا مختار یہی ہے۔ (آمدی ج ۱ ص ۱۳۰)۔

[2] ارشاد ص ۸۴، بزدوی، نسفی اور صدر الشریعہ وغیرہ اجماع سکوتی کو اجماع رخصت سے تعبیر کرتے ہیں، اور اس کے مقابلہ میں اجماع قولی کو اجماع عزیمت کہتے ہیں (اصول بزدوی مع کشف ج ۳ ص ۲۲۸، المنار ج ۲ ص ۱۰۳-۱۰۴، توضیح ج ۲ ص ۴۱)۔

[3] کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۲۸، مسلم الثبوت ج ۲ ص ۲۳۲۔ مدت تامل تین روز ہے یا مجلس علم (نور الانوار ج ۲ ص ۱۰۴)، لیکن نور الانوار کے محشی مولانا عبد الحلیم لکھنوی لکھتے ہیں کہ اکثر احناف کے نزدیک مدت تامل کا کوئی تعین نہیں بلکہ اتنا وقت گذرنا ضروری ہے جس میں عادۃً یہ معلوم ہو جائے کہ اگر کوئی مخالف ہوتا تو وہ اس مدت میں اپنا اختلاف ظاہر کر دیتا۔ (قمر الاقمار حاشیہ نور الانوار ج ۲ ص ۱۰۴)

[4] ارشاد الفحول ص ۸۴، داؤد ظاہری اور ان کے بیٹے، ابو عبد اللہ البصری المعتزلی اور احناف میں سے عیسیٰ بن ابان اور قاضی ابو بکر باقلانی کا مذہب بھی یہی ہے (کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۲۹) امام غزالی کے نزدیک بھی مختار یہی ہے بشرطیکہ قرائن احوال ساکتین کی رضا کو نہ بتائیں۔ (مستصفیٰ ج ۱ ص ۱۹۱) [5] ارشاد ص ۸۴۔

[6] آمدی ج ۱ ص ۱۲۹، امام شافعیؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے۔ استاذ ابو اسحاق کہتے ہیں کہ ہمارے اصحاب کا اس میں تو اختلاف ہے کہ اسے اجماع کہا جائے گا یا نہیں، لیکن اس پر اتفاق ہے کہ اس پر عمل واجب ہے۔ ابو حامد اسفرائنی بھی یہی کہتے ہیں کہ یہ قطعی حجت ہے لیکن اسے اجماع کہیں گے یا نہیں، اس میں شوافع کے دو قول ہیں ایک یہ کہ یہ اجماع نہیں صرف خبر کی طرح حجت ہے دوسرا قول یہ ہے کہ یہ اجماع بھی ہے۔ ابو حامد نے دوسرے قول کو اختیار کیا ہے (ارشاد الفحول ص ۸۴)۔ اکثر احناف کے نزدیک یہ اجماع قطعی ہے لیکن کرخی کا مختار یہ ہے کہ یہ ظنی ہے (مسلم الثبوت ج ۲ ص ۲۳۲) آمدی بھی اسے ظنی قرار دیتے ہیں۔ (آمدی ج ۱ ص ۱۲۹)۔

۳ — یہ حجت ہے اجماع نہیں [1]

۴ — یہ اجماع بھی ہے اور حجت بھی بشرط انقراض عصر [2]

۵ — اگر یہ اجماع صحابہ کے زمانہ میں ہوا تو اجماع ہوگا ورنہ نہیں [3]

۶ — استقرار مذاہب سے قبل یہ حجت ہوگا، بعد میں نہیں [4]

---

[1] ارشاد ص ۸۳۔ یہ ابو ہاشم کا قول ہے، امام شافعیؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے (ایضاً) یہ قول معتزلہ کی ایک جماعت اور کرخی سے بھی منقول ہے (کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۲۹) لیکن امام غزالی اسے کلام سے تعبیر کرتے ہیں (مستصفی ج ۱ ص ۱۲۱) بعض ہندی کہتے ہیں کہ اس کے عکس کا کوئی قائل نہیں کہ یہ اجماع تو ہے لیکن حجت نہیں (ارشاد الفحول ص ۸۳)

صاحب ارشاد نے دوسرے اور تیسرے قول میں جو اختلاف ہے اسے اختلاف لفظی قرار دیا ہے، وہ لکھتے ہیں: وقد قيل أن الخلاف القائلين بأنه أى الإجماع السكوتى إجماع وحجة والقائلين بأنه حجة لا إجماع لفظي راجع لكونه يسمى إجماعاً أو لا يسمى وهو يرجع اختلاف فى الاصطلاح فهؤلاء نفوا عنه اسم مطلق الإجماع وإنما يطلق عليه اسم الإجماع مقيداً بالسكوتى لا نصراف المطلق إلى غيره وغيرهم لا يمنع التوقف فى ذلك ووفق السبكى بين القولين بأن الإجماع المنفى هو القطعى والمثبت هو الظنى وأما المتقدمون من الأصوليين فلا يطلقون لفظ الإجماع إلا على القطعى (ص ۸۳)

[2] ارشاد الفحول ص ۸۴۔ جبائی اور ایک روایت کے مطابق احمد بن حنبل کا یہی مذہب ہے۔ ابن فورک نے یہ قول اکثر اصحاب شافعی سے نقل کیا ہے، استاذ ابو طاہر بغدادی کہتے ہیں کہ ماہرین کا یہی قول ہے۔ ابن قطان اور رویانی نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔ بقول رافعی اصحاب شافعی کے نزدیک صحیح ترین صورت یہی ہے (ایضاً) شیخ ابو اسحٰق شیرازی کتاب اللمع میں لکھتے ہیں کہ مذہب یہی ہے (ص ۴۹) غزالی نے اس قول کو باطل کہا ہے (مستصفی ج ۱ ص ۱۲۱) انقراض عصر سے بعض کے نزدیک تمام اہل عصر کی موت مراد ہے اور بعض کے نزدیک اکثر کی موت (ایضاً ص ۱۲۲، ۸۳) انقراض عصر کے بعد جبائی کے نزدیک یہ قطعی ہوگا (فواتح الرحموت ج ۲ ص ۲۳۵)۔

[3] ارشاد ص ۸۴۔

[4] ارشاد ص ۸۵۔ استقرار مذاہب کے بعد جب یہ معلوم ہوگیا کہ ہر ایک کا مذہب کیا ہے تو ایسی صورت میں اگر کوئی شخص ایک بات کہتا ہے اور دوسرے خاموش رہتے ہیں تو ان کے سکوت کو اجماع پر محمول نہ کریں گے بلکہ اس پر محمول کریں گے کہ ان کا اختلاف پہلے سے معلوم ہے (کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۳۲)

اجماع سکوتی میں یہ تمام صورتیں اس وقت ہیں جب سکوت محض قول پر ہو یعنی ایک مجتہد کوئی بات کہے اور دوسرے سکوت اختیار کریں، لیکن اگر کسی کا کوئی قول نہ ہو بلکہ اہل حل وعقد کسی عمل پر متفق ہوگئے ہوں تو اس میں بھی حسب ذیل اقوال ہیں۔

(باقی حاشیہ برصفحہ آئندہ)۔

شاہ صاحب تدوینِ مذاہب سے قبل اجماعِ سکوتی کو تسلیم کرتے ہیں۔ چنانچہ ایک جگہ فرماتے ہیں:-

"سکوت و تسلیم قبل تدوین مذاہب اجماع است کما بیّن فی محلہ" [1]

شاہ صاحب نے اجماعِ سکوتی کو اصولی طور پر تسلیم کرنے کے ساتھ ساتھ مختلف مقامات پر عملاً اس سے استدلال بھی کیا ہے۔ چنانچہ خلافتِ صدیقی کے اثبات کے سلسلہ میں انھوں نے متعدد جگہ اجماعِ سکوتی سے استدلال بھی کیا ہے۔ ایک جگہ تحریر فرماتے ہیں:-

"اما اثبات خلافت خلفاء بہ طرق بسیار وارد از آنجملہ اجماع صحابہ بر خلافت صدیق اکبرؓ و ایں مسلک عبد اللہ بن مسعودؓ اختیار نمودہ است قال عبد اللہ ما رأی المسلمون حسناً فهو عند الله حسن وما رأوه سيئاً فهو عند الله سيئ وقد رأى الصحابة جميعاً أن يستخلفوا أبا بكرؓ" [2]

خلافتِ صدیقی کے اثبات کے لئے اس موقع پر شاہ صاحب نے اجماعِ صحابہ سے جو اجماع مراد لیا ہے وہ اجماعِ سکوتی ہی ہے، کیونکہ اس مسئلہ میں صحابہ کا نصاً اجماع کہیں منقول نہیں۔ اسی لئے شاہ صاحب دوسرے موقع پر فرماتے ہیں:-

---

(بقیہ حاشیہ از صفحہ گذشتہ)۔

۱۔ یہ فعلِ رسول کی طرح ہے، اس لئے کہ اہل حل و عقد کے اجماع کے لئے عصمت اسی طرح ثابت ہے جس طرح شارع کے لئے۔ شیخ ابو اسحٰق شیرازی کا بھی یہ مذہب ہے اور غزالی نے منخول میں اسی کو مختار کہا ہے۔

۲۔ یہ ممکن ہی نہیں۔ جوینی نے قاضی سے یہی نقل کیا ہے، کیونکہ ناقابلِ شمار قوم کا کسی ایک فعل پر متحد ہو جانا متصور نہیں ہو سکتا۔

۳۔ یہ ممکن ہے لیکن جب تک ندب یا وجوب کی کوئی دلیل قائم نہ ہو یہ اباحت پر محمول ہوگا۔ جوینی اسی کے قائل ہیں اور غزالی کہتے ہیں کہ یہ تاویل اچھی ہے۔

۴۔ اگر یہ فعل حکم یا بیانِ حکم کے موقع پر ہے تو اس سے اجماع منعقد ہو جائے گا۔ سمعانی اسی کے قائل ہیں (ارشاد ص ۸۲) جو لوگ اجماعِ سکوتی میں قول میں انقراضِ عصر ضروری قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک فعل میں انقراضِ عصر بدرجۂ اولیٰ شرط ہوگا (مسلم مع فواتح ج ۲ ص ۲۳۵)۔ اس مسئلہ میں دیگر اقوال بھی ہیں۔ تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیے اللمع ص ۴۹۔ ارشاد ص ۸۲، ۸۵۔ فواتح ج ۲ ص ۲۳۲۔ کشف بزدوی ج ۳ ص ۲۲۹۔ اصول سرخسی ج ۱ ص ۳۰۲، ۳۰۵۔ محلی ج ۲ ص ۱۹۳ و مستصفیٰ ج ۱ ص ۱۹۱۔

(حاشیہ صفحہ ہٰذا) [1] قرۃ ص ۲۷۔ [2] ازالہ ج ۱ ص ۱۱۹، ۱۲۰۔

"واز جملہ حدیث[1] استخلاف ابی بکر الصدیق در امامت صلوٰۃ وقت اخیر واما کردن آنحضرت بتصریح امامت غیرے واین قصہ متواتر است وفقہائے صحابہ مثل عمر وعلی رضی اللہ عنہما تنبیہ کردند باین استخلاف بر خلیفہ بودن ابی بکر الصدیق رضی اللہ عنہ وسائر صحابہ سکوت کردند وتسلیم نمودند پس مسئلہ مجمع علیہ گشت"۔[2]

شاہ صاحب کے مذکورہ اقتباسات سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ اجماع سکوتی کو اجماع مانتے ہیں اور جب اجماع مانتے ہیں تو یہ خود بخود ثابت ہوگیا کہ وہ اسے حجت بھی مانتے ہیں کیونکہ اجماع ماننے کے بعد اسے حجت نہ ماننے کا کوئی سوال ہی نہیں۔ اسی لئے علامہ شوکانی نے صفی ہندی کے حوالہ سے یہ تصریح کی ہے کہ اس کا کوئی قائل نہیں کہ اجماع سکوتی اجماع تو ہو لیکن حجت نہ ہو۔[3]

ایک موقع پر شاہ صاحب نے اجماع سکوتی کو اجماع دلالۃ سے تعبیر کیا ہے اور اس موقع پر بھی اس اصل کو تسلیم کیا ہے کہ تدوین مذاہب سے قبل سکوت کو اجماع کہیں گے۔ چنانچہ لکھتے ہیں کہ

---

[1] حدیث یہ ہے: عن عائشۃ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال "مروا أبا بکر فلیصل بالناس" فقالت عائشۃ یا رسول اللہ إن أبا بکر إذا قام مقامک لم یسمع الناس من البکاء فأمر عمر فلیصل بالناس، قالت فقال "مروا أبا بکر یصلی بالناس" قالت عائشۃ فقلت لحفصۃ قولی لہ إن أبا بکر إذا قام مقامک لم یسمع الناس من البکاء فأمر عمر فلیصل بالناس ففعلت حفصۃ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم "إنکن لأنتن صواحب یوسف مروا أبا بکر فلیصل بالناس" فقالت حفصۃ لعائشۃ: ما کنت لأصیب منک خیرا، أخرجہ الجماعۃ (قرۃ ص ۹)

یہاں اس امر کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ شاہ صاحب حضرت ابوبکر صدیقؓ کے استخلاف کو منصوص مانتے ہیں اور اجماع سے اگر وہ ثابت کرتے ہیں تو صرف استخلاف بالفعل ثابت کرتے ہیں۔ چنانچہ قرۃ العینین ص ۳۲ میں فرماتے ہیں:۔

"باید دانست کہ استخلاف مسئلہ منصوص است نہ مستند باجماع، و معنی اجماع کہ در قصۂ سقیفہ آوردہ است انعقاد خلافت بالفعل است بہیئت معتادہ بنا بر دلالت نص"

[2] قرۃ ۔ خلافت صدیقی پر صحابہ کے اجماع سکوتی سے شاہ صاحب کا استدلال کوئی نئی بات نہیں علمائے اصول عام طور سے صحابہ کے اجماع سکوتی کی مثال میں اس مسئلہ کو پیش کرتے ہیں۔ مثلاً تلویح ج ۲ ص ۱۵ وغیرہ۔

[3] ارشاد ص ۸۴۔

"نقل اجماع دلالۃ وجایز آن را خطا است وآن آنست کہ سکوت قبل از تدوین مذاہب اجماع است"[1]

خلاصہ یہ ہوا کہ شاہ صاحب اجماع سکوتی کے مسئلہ میں مذکورہ چھ اقوال میں سے دوسرے اور چھٹے قول سے متفق ہیں کہ اجماع سکوتی اجماع بھی ہے اور حجت بھی لیکن استقرار و تدوین مذاہب سے قبل نہ کہ اس کے بعد۔

اجماع علی قولین[2]

اگر ایک زمانے کے لوگ کسی مسئلہ میں اختلاف کریں لیکن اس مسئلہ میں ان کے صرف دو قول ہوں تو آیا کوئی تیسرا قول اختیار کرنا جائز ہے یا نہیں۔ اس میں اختلاف ہے[3]

۱۔ جمہور کے نزدیک یہ جائز نہیں۔[4]

۲۔ بعض شیعہ بعض حنفیہ اور بعض اہل ظاہر کے نزدیک جائز ہے[5]

---

[1] ازالہ ج ۱ ص ۳۱۱۔

[2] کتب اصول میں اجماع علی قولین، اختلاف علی قولین اور اجماع علی نفی القول الثالث تینوں تعبیرات ملتی ہیں۔

[3] (۱) اگر ایک زمانے کے لوگ کسی مسئلہ میں تین یا چار یا اس سے بھی زائد اقوال پر متفق ہو جائیں تو اس کا بھی وہی حکم ہے جو دو قول پر متفق ہونے کا ہے (التاثیر[illegible] اصول فقہ صدر الاسلام بزدوی ج ۳ ص ۲۴۰)

(۲) تیسرا قول اختیار کرنے میں مذاہب اس وقت ہیں جب دو یا زائد اقوال پر جو اختلاف پہلے ہو چکا ہے وہ مستقر ہو گیا ہو لیکن اگر مستقر نہیں ہوا تو تیسرا قول اختیار کرنے کی ممانعت کی کوئی وجہ نہیں۔ (ارشاد ص ۸۹)

[4] آمدی ج ۱ ص ۱۳۷۔ صاحب تیسیر شرح تحریر لکھتے ہیں: إذا أجمع على قولين في مسألة في عصر (لم يجز إحداث ثالث عند الأكثر)... نص عليه محمد بن الحسن والشافعي في رسالته (ج ۳ ص ۲۵۰)۔ صدر الشریعہ لکھتے ہیں کہ اگر صحابہ دو قولوں پر مختلف ہوں تو ہمارے بعض احناف کے نزدیک یہ اجماع ہوگا قول ثالث کی نفی پر۔ لیکن اگر غیر صحابہ میں یہ صورت ہو تو بعض مشائخ کے نزدیک اس کا حکم بھی یہی ہے۔ لیکن بعض مشائخ نے اسے صحابہ کے ساتھ مخصوص کیا ہے اور بعض متاخرین نے (آمدی اور رازی) بھی تفصیل کی ہے (توضیح ج ۲ ص ۴۲)۔ استاذ ابو اسحٰق شیرازی لکھتے ہیں: اختلافهم على قولين إجماع على إبطال كل قول سواهما، كما أن إجماعهم على قول واحد إجماع على إبطال كل قول سواه، فلما لم يجز إحداث قول ثان فيما أجمعوا فيه على قول واحد لم يجز إحداث قول ثالث فيما أجمعوا فيه على قولين۔ (اللمع ص ۵۲)

[5] آمدی ج ۱ ص ۱۳۷۔

۳ - آمدی کے نزدیک مختار[1] یہ ہے کہ اگر تیسرا قول ایسا ہو کہ اس سے پہلے دونوں قول مرتفع ہو جاتے ہوں تو تیسرا قول اختیار کرنا جائز نہیں[2]، کیونکہ اس میں اجماع کی مخالفت ہوتی ہے۔ لیکن اگر اس سے پہلے دونوں قول مرتفع نہ ہوتے ہوں بلکہ یہ تیسرا قول پہلے ہر قول سے کسی اعتبار سے موافق اور کسی اعتبار سے مخالف ہو تو یہ صورت جائز ہے[3]، کیونکہ اس میں خرق اجماع نہیں ہوتا[4]۔

شاہ صاحب کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اجماع علی قولین کے معاملے میں جمہور کی رائے سے اتفاق رکھتے ہیں، یعنی جب قولین پر اجماع ہو جائے تو تیسرا قول اختیار کرنا جائز نہیں۔ چنانچہ لکھتے ہیں:-

"این جا یک نکتہ می باید دانست کہ ہرچہ مثبت فضل صدیق است مستلزم است فضل فاروق را و ہرچہ مثبت فضل فاروق است مستلزم است فضل صدیق را ازاں جہت کہ شکلان بجزء اسلام متعلق اند بہر دو قول، و آں نفی قول ثالث است کما بین فی محلہ"[5]

---

[1] آمدی ج ۱ ص ۱۳۷ - امام رازی کے نزدیک بھی یہی تفصیل مختار ہے۔ (مسلم ج ۲ ص ۲۳۴)، شوکانی لکھتے ہیں کہ یہ تفصیل امام شافعیؒ سے مروی ہے اور ان کے اصحاب میں سے متاخرینؒ نے اسے اختیار کیا ہے، نیز اصولیین کی ایک جماعت نے جن میں سے ابن حاجب بھی ہیں اسی کو ترجیح دی ہے (ارشاد ص ۷۹)۔ اسنوی نے شرح منہاج میں اسی کو حق کہا ہے (اسنوی ج ۲ ص ۲۳۵) صاحب ابہاج شرح منہاج کہتے ہیں وھو الحق عند المتاخرین۔ (ج ۲ ص ۲۳۹)۔

[2] مثلاً بھائی کے ساتھ دادا کی میراث میں دو قول ہیں ایک یہ کہ پورا مال دادا کو ملے گا، دوسرا یہ کہ بھائی اور دادا دونوں میں مال برابر تقسیم ہوگا۔ گویا دونوں اقوال میں اس پر اتفاق ہے کہ دادا کو میراث ضرور ملے گی خواہ پوری یا آدھی۔ اب یہ کہنا کہ دادا کو کچھ نہ ملے گا یہ قول ثالث ہے اور خرق اجماع ہے اور اس سے دونوں سابق اقوال مرتفع ہو جاتے ہیں۔ (آمدی ج ۱ ص ۱۳۷)

[3] مثلاً طہارتوں میں نیت کا اعتبار ہے یا نہیں اس سلسلہ میں دو قول ہیں ایک یہ کہ تمام طہارتوں میں اس کا اعتبار ہے، دوسرے یہ کہ کسی طہارت میں اس کا اعتبار نہیں۔ اب تیسرا قول یہ اختیار کرنا کہ نیت کا بعض طہارتوں میں اعتبار ہے بعض میں نہیں، یہ خرق اجماع نہیں اور اس سے دونوں سابق اقوال مرتفع نہیں ہوتے (آمدی ج ۱ ص ۱۳۷)

[4] تیسرا قول اختیار کرنے کو اصطلاحاً خرق اجماع کہتے ہیں۔ (آمدی حوالہ سابقہ)

[5] قرہ ص ۱۰۔

اسی طرح ایک جگہ فرماتے ہیں۔

"اختلاف علی قولین کہ در حکم اتفاق بر نفی قول ثالث است" [۱]

لیکن شاہ صاحب کے کلام میں اس کی تصریح نہیں ملی کہ وہ اس تفصیل سے بھی متفق ہیں یا نہیں جو علامہ آمدی نے کی ہے۔

شاہ صاحب کا مزاج چونکہ جمع و تطبیق کا مزاج ہے اس لئے بظاہر انھیں اس تفصیل سے متفق ہونا چاہئے۔ واللہ اعلم۔

[۱] ازالہ ج ۲ ص ۸۵۔

بابٌ ۵

قیاس

قیاس

قیاس کی تعریف قیاس کے لغوی معنی ہیں تقدیر اور تسویہ[1] اور اصطلاحی طور پر قیاس کی تعریف میں اصحاب اصول کا اختلاف ہے۔ امام الحرمین کہتے ہیں کہ قیاس کی حد حقیقی متعذر ہے۔ قیاس کی بعض اہم تعریفات حسب ذیل ہیں۔

۱ – مساواة المسكوت للمنصوص في علة الحكم[2]

۲ – حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما[3]

۳ – تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع بعلة متحدة لا تدرك بمجرد اللغة[4]

شاہ صاحب نے تعریفی کے ارادے سے قیاس کی تعریف کہیں کی ہو، یہ نظر سے نہیں گذرا۔ البتہ ان کی بعض تحریروں سے اس کی تعیین دشوار نہیں کہ قیاس کی تعریف ان کے نزدیک کیا ہے۔

ایک جگہ لکھتے ہیں:۔

"إنما القياس أن تخرج العلة من الحكم المنصوص ويدار عليها الحكم"[5]

دوسری جگہ لکھتے ہیں:۔

"قد اتفق من يعتد به من العلماء على أن القياس لا يجري في باب المقادير وعلى أن حقيقة القياس تعدية حكم الأصل إلى الفرع لعلة مشتركة"[6]

اس موقع پر شاہ صاحب نے قیاس کی جو حقیقت بیان کی ہے وہ یہ کہہ کر بیان کی ہے کہ متعدد علماء کا اس پر

---

[1] آمدی ج ۳ ص ۲، مسلم ج ۲ ص ۲۴۹، ارشاد ص ۱۹۸۔ [2] مسلم حوالہ سابقہ

[3] آمدی حوالہ سابقہ ص ۳۔ قیاس کی یہ تعریف قاضی ابوبکر باقلانی سے منقول ہے اور اکثر شوافع نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ (ایضاً)۔

[4] تنقیح ج ۲ ص ۵۲۔ یہ تعریف صدر الشریعہ نے کی ہے۔ ابو الحسین بصری نے حسب ذیل تعریف کو سب سے زیادہ واضح کہا ہے "تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد" (المعتمد ج ۲ ص ۶۹۷)

[5] حجة ج ۱ ص ۱۴۷۔

[6] حجة ج ۱ ص ۱۳۰۔

اتفاق ہے۔ اور یہ اسلوب بتا رہا ہے کہ شاہ صاحب بھی قیاس کی اس حقیقت سے متفق ہیں۔

لہٰذا شاہ صاحب کے نزدیک بھی قیاس کی تعریف قرار پائے گی۔ اور معلوم ہو چکا ہے کہ صدر الشریعہ بھی قیاس کی قریب قریب یہی تعریف کرتے ہیں اگرچہ انھوں نے "لعلة متحدة لا تدرك بمجرد اللغة" کی قید کا اضافہ بھی کیا ہے۔

قیاس کی حجیت

اہل ظاہر کے نزدیک قیاس شرعی حجت نہیں[1] لیکن صحابہؓ اور تابعین میں سے اسلاف اور امام مالکؒ، امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبل اور اکثر فقہاء و متکلمین کے نزدیک قیاس ایک شرعی حجت ہے[2]

شاہ صاحب بھی قیاس کو شرعی حجت مانتے ہیں۔ اس کی صراحت انھوں نے متعدد مقامات پر کی ہے۔ مثلاً ایک جگہ فرماتے ہیں۔

"قیاس اصل رابع است از اصول دین"[3]

ایک جگہ لکھتے ہیں:۔

"پس دلیل شرعی یا کتاب است یا سنت یا آثار صحابہ و تابعین کہ اجماع و اختلاف علی قولین ازاں دانستہ شود یا قیاس"[4]

شاہ صاحب نے بے شمار مسائل کے اثبات میں قیاس کو بطور دلیل کے ذکر بھی کیا ہے جس کی مثالیں اس پورے باب میں بکثرت موجود ہیں۔

رائے اور قیاس کا فرق

اسلام کے ابتدائی دور میں لفظ رائے کو قیاس شرعی کے معنی میں استعمال کیا جاتا تھا[5] لیکن جب لوگوں نے رائے خالص اور قیاس شرعی میں امتیاز کیا

---

[1] اللمع ص ۵۲، اصول بزدوی ص ۲۴۹، شمس الائمہ سرخسی لکھتے ہیں کہ سب سے پہلے نظام نے قیاس کا انکار کیا پھر بغداد کے بعض متکلمین نے اس کی پیروی کی ثم نشأ بعدهم رجل يقال له داؤد الاصبهانی فأبطل العمل بالقياس من غير أن وقف على ما عول عليه من كان قبله ... (اصول سرخسی ج ۲ ص ۱۱۸، ۱۱۹)۔

[2] آمدی ج ۳ ص ۶۳-۶۵۔ [3] قرۃ ص ۱۲۸ [4] ایضاً ص ۳۱۲۔

[5] چنانچہ ایک روایت میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت معاذؓ کو یمن کا قاضی بنا کر بھیجا تو ان سے دریافت کیا کہ "بم تحكم؟ قال بكتاب الله، قال فإن لم تجد، قال فبسنة رسول الله، قال فإن لم تجد، قال اجتهد رأيي" (آمدی ج ۳ ص ۸۰)۔ (باقی برصفحہ آئندہ)

چھوڑ دیا اور ہر قسم کی رائے کو شرعی احکام کے اثبات کے لئے دلیل بنا دیا تو بعد کے دور میں ضروری ہوا کہ رائے اور قیاس کو ایک دوسرے سے جدا کر کے ان کا اصطلاحی فرق واضح کیا جائے۔

امت مسلمہ کا سوادِ اعظم، قیاس کو شریعت کی چوتھی اصل مانتا ہے اور کتاب، سنت اور اجماع میں جو حکم نہ ملے اس کے اثبات کے لئے قیاس کو بنا قرار دیتا ہے۔ اور خود شاہ صاحب بھی لکھتے ہیں کہ

"قیاس اصل رابع است از اصول دین" [1]

لیکن رائے کا دین میں بالاتفاق کوئی دخل نہیں۔ چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول ہے کہ "ولو کان الدین بالرای لکان أسفل الخف أولی بالمسح من أعلاہ" [2] یہاں رائے سے مراد خالص رائے ہے۔

قیاس کی اصطلاحی تعریف سے قطع نظر قیاس اور رائے میں فرق یہ ہے کہ ہر وہ خیال جو کسی اصل شرعی یعنی کتاب، سنت اور اجماع پر مبنی ہو وہ قیاس ہے اور جو کسی اصل شرعی پر مبنی نہ ہو وہ رائے ہے۔

شاہ صاحب نے رائے اور قیاس کے فرق کو اپنی تصنیفات میں مختلف مقامات پر تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔ شاہ صاحب کے اصل نصوص سامنے رہیں تو استخراج نتائج میں سہولت ہوگی۔ فرماتے ہیں:-

۱۔ منها أنه رأی قوما من الفقهاء يخلطون الرأی الذی لم يسوغه الشرع بالقياس الذی أثبته فلا يميزون واحدا منهما من الآخر ويسمونه تارة بالاستحسان. وأعنی بالرأی أن ينصب مظنة حرج أو مصلحة علة لحكم وإنما القياس أن تخرج العلة من الحكم المنصوص ويدار عليها الحكم فأبطل هذا النوع أتم إبطال

(بقیہ حاشیہ از صفحہ گزشتہ) اسی طرح ایک روایت میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابن مسعودؓ سے فرمایا "اقض بالكتاب والسنة إذا وجدتهما فإذا لم تجد الحكم فيهما اجتهد رأيك" (ایضاً ص ۵۰)

ان دونوں روایتوں میں لفظ رائے وارد ہوا ہے اور ظاہر ہے کہ رائے سے یہاں وہ رائے خالص مراد نہیں جو کسی اصل پر مبنی نہ ہو بلکہ وہ رائے مراد ہے جو کسی اصل پر مبنی ہو اور اسی کو قیاس کہتے ہیں۔ چنانچہ علامہ آمدی حدیث معاذ نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں "اجتهاد الرأی لا بد وأن يكون مردودا إلى الأصل وإلا كان مرسلا، والرأی المرسل غير معتبر، وذلك هو القياس" (ایضاً ص ۵۰)۔

(حاشیہ صفحہ ھذا) [1] قرۃ ۳۲۸۔ [2] حجۃ ج ۱ ص ۱۴۰۔

وقال من استحسن فإنما أراد أن يكون شارعاً حكاه ابن الحاجب في مختصر الأصول

مثاله رشد اليتيم أمر خفي فأقاموا مظنة الرشد وهو بلوغ خمس وعشرين سنة

مقامه، وقالوا إذا بلغ اليتيم هذا العمر سلم إليه ماله، قالوا هذا استحسان،

والقياس أن لا يسلم إليه" [1]

یہ بات شاہ صاحب نے اس موقع پر کہی ہے جہاں وہ اوائل کتاب الام کے حوالے سے امام شافعیؒ کے اصول بیان کر رہے ہیں۔

۲ — ومنها أني وجدت بعضهم يزعم أن هنالك فرقتين لا ثالث لهما أهل الظاهر وأهل الرأي وأن كل من قاس واستنبط فهو من أهل الرأي، كلا والله، بل ليس المراد بالرأي نفس الفهم والعقل فإن ذلك لا ينفك من أحد من العلماء ولا الرأي الذي لا يعتمد على سنة أصلاً فإنه لا ينتحله مسلم البتة، ولا القدرة على الاستنباط والقياس، فإن أحمد وإسحق بل الشافعي أيضاً ليسوا من أهل الرأي بالاتفاق، وهم يستنبطون ويقيسون بل المراد من أهل الرأي قوم توجهوا بعد المسائل المجمع عليها بين المسلمين أو بين جمهورهم إلى التخريج على أصل رجل من المتقدمين فكان أكثر أمرهم حمل النظير على النظير والرد إلى أصل من الأصول دون تتبع الأحاديث والآثار والظاهري من لا يقول بالقياس ولا بآثار الصحابة والتابعين كداود وابن حزم وبينهما المحققون من أهل السنة كأحمد وإسحق [2]

شاہ صاحب نے یہ بات اس فصل میں لکھی ہے جس میں وہ لوگوں کی بعض غلط فہمیاں دور کرنا چاہتے ہیں۔

۳ - ایک موقع پر پہلے خوارج کے تین اصول بیان کیے ہیں۔

یکے آنکہ آنچہ در شریعت موافق عقول ایشان نمی افتاد بشرطیکہ در قرآن بآں تصریح واقع نشدہ باشد، رد میکردند و تکذیب روایت می نمودند۔

دیگر آنکہ اخبار آحاد کہ مخصص قواعد کلیہ می باشد از نص و غیر آں معتبر نمی داشتند۔

---

[1] حجۃ ج ۱ ص ۱۴۷ [2] ایضاً ص ۱۴۹

سوم آنکہ تشدد در دین واخذ احوال شاذہ تجویز می فرمودند۔

اس کے بعد لکھتے ہیں:۔

معتزلہ اصل اول را پیش گرفتند۔

عالمان از اصحاب الرائے دوم را احکام نمودند و مراد ما از اصحاب الرائے آنانند کہ ترک اخبار آحاد کنند بحسب قواعد مقررۂ خویش نہ اصحاب قیاس زیرا کہ قیاس اصل رابع است از اصول دین۔

ومتقشفہ صوفیہ اصل سوم را اخذ نمودند۔[1]

۴ - عن ابن سیرین قال أول من قاس إبليس وما عبدت الشمس والقمر إلا بالمقاييس وعن الحسن أنه تلا هذه الآية خلقتني من نار وخلقته من طين قال قاس إبليس وهو أول من قاس، وعن الشعبي قال والله لئن أخذتم بالقياس لتحرمن الحلال ولتحلن الحرام۔

اس کے بعد شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ "والمراد بهذا كله ما ليس استنباطا من كتاب الله وسنة رسوله"[2]

۵ - ایک جگہ مصالح میں خوض کے بارے میں لکھتے ہیں۔

"ويحرم الخوض فيها بالرأي الخالص غير المستند إلى السنن والآثار"[3]

مذکورہ اقتباسات کی روشنی میں شاہ صاحب کے نزدیک رائے اور قیاس اور اہل رائے اور اہل قیاس کے درمیان جن امور سے فرق واقع ہوتا ہے وہ حسب ذیل ہیں۔

۱ - رائے یہ ہے کہ حرج یا مصلحت کے کسی ایسے مظنہ کو جس کا شارع نے اعتبار نہ کیا ہو[4] اپنی طرف سے علت قرار دے کر اسے حکم کا مدار ٹھہرایا جائے۔ اور قیاس یہ ہے کہ حکم منصوص سے علت کا استخراج کر کے حکم کو اس پر دائر کیا جائے۔

۲ - رائے سے نفس فہم وعقل مراد ہے۔ نہ وہ رائے جس کا اعتماد سنت پر بالکل نہ ہو اور نہ استنباط اور قیاس پر قدرت مراد ہے۔ بلکہ رائے سے یہ مراد ہے کہ کسی مسئلہ کا حکم معلوم کرنے کے لئے احادیث اور آثار کے

---

[1] قرۃ ص ۱۴۷، ۱۴۸ ۔ [2] حجۃ ج ۱ ص ۱۴۱ ۔ [3] حجۃ ج ۱ ص ۹

[4] الذی لم یسوغ الشرع عنی ثابت ہوتا ہے۔

کے بجائے، اپنے متبوع کے اصول اور اس کے کلام سے، تخریج کے طور پر اس مسئلہ کا حکم معلوم کیا جائے۔

گویا اصحاب رائے کا اعتماد سنت رسول اور آثار صحابہ کے بجائے اپنے اسلاف کے کلام اور ان کے اصول پر ہوتا ہے۔

۳۔ قیاس دین کی چوتھی اصل ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی مسئلہ دین کے ان تین اصول (کتاب، سنت اور اجماع) میں سے کسی اصل میں موجود ہو جو قیاس پر مقدم ہیں تو اس میں قیاس کو دخل نہ ہوگا۔ لیکن اصحاب رائے یہ کرتے ہیں کہ اخبار آحاد کو جو قیاس پر مقدم ہیں اپنے وضع کردہ اصول کے مقابلے میں ترک کر دیتے ہیں اور یہ طریقہ انھوں نے خوارج سے لیا ہے۔

شاہ صاحب نے ایک موقع پر لکھا ہے کہ

"بل جماعة من الفقهاء زعموا أنه يجوز رد حديث يخالف القياس من كل وجه فتراق الخلل إلى كثير من الأحاديث الصحيحة كحديث المصراة وحديث القلتين"۔ [1]

یہی مثال اخبار آحاد کو اپنے مقرر کردہ قواعد کے مقابلہ میں ترک کر دینے کی مثال بن سکتی ہے۔ [2]

۴۔ رائے وہ ہے جو کتاب و سنت سے مستنبط نہ ہو جیسے شیطان کا یہ قول کہ "خلقتني من نار و خلقته من طين"۔ اور قیاس وہ ہے جو کتاب و سنت سے مستنبط ہو۔

اسی رائے کی بابت شاہ صاحب یہ فرماتے ہیں کہ "ولا الرأي الذي لا يعتمد على سنة أصلا فإنه لا ينتحله مسلم ألبتة"۔ یعنی رائے سے وہ رائے مراد نہیں جس کا اعتماد سنت پر بالکل نہ ہو یا بالفاظ دیگر سنت سے اس کا کوئی تعلق نہ ہو، کیونکہ اس قسم کی رائے کا کوئی امام اور کوئی عالم بلکہ کوئی مسلمان بھی قائل نہیں۔

۵۔ البتہ "رائے" کا اطلاق کسی قدر ذم کا پہلو لئے ہوئے اس پر بھی ہوتا ہے کہ احادیث و آثار کے تتبع کا اہتمام کئے بغیر الرد الی الاصول سے کام لیا جائے۔

یہی وہ "رائے" ہے جو شاہ صاحب بعض ائمہ کی طرف منسوب کر کے ان کو مطعون کرتے ہیں۔

۶۔ شاہ صاحب نے مصلحت اور علت میں بڑا فرق کیا ہے۔ مصلحت کو علت قرار دینا بھی "رائے" ہے جیسا کہ آئندہ علت کے شرائط کے ذیل میں معلوم ہوگا۔

۱۔ حجۃ ج ۱ ص ۹

۲۔ یہ احناف میں سے ابن ابان کا مسلک ہے جیسا کہ معلوم ہو چکا۔

اس موقع پر اس طرف اشارہ بھی بے محل نہ ہوگا کہ ائمہ اربعہ میں سے امام احمدؒ اور امام شافعیؒ کے اصحاب الرائے میں سے نہ ہونے کی تو شاہ صاحب نے صراحت کر دی۔ اب صرف امام مالکؒ اور امام ابو حنیفہؒ اور ان کے متبعین رہ جاتے ہیں جو اصحاب الرائے کا مصداق بن سکتے ہیں لیکن رضاعت، تیمم اور حدیث مصراۃ کی مثالوں سے جو احناف کے مسائل ہیں اس کی تعیین ہو جاتی ہے کہ شاہ صاحب کی اصل زد احناف پر ہے۔

قیاس کے ارکان

قیاس کے چار ارکان ہیں۔ اصل، حکم اصل، فرع اور وصف جامع [1] شاہ صاحب نے کسی ایک موقع پر قیاس کے یہ چاروں ارکان شمار کرائے ہوں یہ نظر میں نہیں لیکن اس میں کسی شبہ کی ادنیٰ گنجائش بھی نہیں کہ شاہ صاحب انہی چاروں کو قیاس کے

---

[1] آمدی ج ۳ ص ۱۰، مسلم و فواتح ج ۲ ص ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰۔

اصل۔ اصل کا اطلاق دو امور پر ہوتا ہے (۱) ما بنی علیہ غیرہ۔ (۲) ما عرف بنفسہ من غیر افتقار الی غیرہ و ان لم یبن علیہ غیرہ (آمدی حوالہ سابق)

علماء کا اس میں اختلاف ہے کہ قیاس میں اصل کے معنی کیا ہیں۔ مثلاً جب ہم تحریم میں نبیذ کو خمر پر قیاس کریں جو حدیث رسولؐ "حرمت الخمر لعینها" میں منصوص علیہ ہے تو یہاں "اصل" آیا نص ہے یا خمر یا خمر میں ثابت شدہ حکم یعنی حرمت خمر۔

بعض متکلمین کے نزدیک نص اصل ہے (آمدی حوالہ سابق) معتزلہ اور قاضی ابوبکر بھی یہی کہتے ہیں (ارشاد ص ۲۰۴)

فقہاء کے نزدیک خمر یعنی محل حکم اصل ہے (آمدی و ارشاد حوالہ جات سابق)

بعض فقہاء کے نزدیک خمر میں ثابت شدہ حکم اصل ہے۔ (آمدی حوالہ سابق)۔

امام رازی کا قول یہی ہے (ارشاد حوالہ سابق)

علامہ آمدی اور ابن برہان وغیرہم نے نزاع لفظی قرار دیا ہے (آمدی و ارشاد حوالہ جات سابق)

لیکن اس پر سب کا اتفاق ہے کہ علت "اصل" نہیں ہوتی۔ (آمدی حوالہ سابق)۔

فرع۔ اس میں بھی اختلاف ہے کہ فرع کیا ہے، نفس حکم متنازع فیہ یا محل حکم متنازع فیہ۔ جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ خمر میں اصل حکم ہے ان کے نزدیک نبیذ میں جو حکم ہوگا وہ فرع ہوگا اور جو کہتے ہیں کہ اصل محل ہے ان کے نزدیک محل فرع ہوگا۔ (آمدی حوالہ سابق)

علامہ شوکانی لکھتے ہیں کہ بہر حال فقہاء "محل وفاق" کو اصل کہتے ہیں اور محل خلاف کو فرع و لا مشاحة فی الاصطلاح (ارشاد حوالہ سابق)

(باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

ارکان مانتے ہیں۔ چنانچہ گذشتہ صفحہ پر شافعیہ صاحب کے نزدیک قیاس کی جو تعریف قرار پائی ہے وہ یہ ہے کہ "تعدیۃ حکم الاصل إلی الفرع لعلۃ مشترکۃ" اور اس میں اصل، حکم، فرع اور وصف جامع یا علت مشترکہ یہ چاروں ارکان مذکور ہیں۔

حکم اصل کے دو شرائط

حکم اصل کے متعدد شرائط ہیں جن میں سے دو اہم شرائط حسب ذیل ہیں۔

(۱) حکم اصل کے معنی معقول ہوں۔ ۱؎

(۲) اس شرط کے مطابق وہ امور جن کے معنی معقول نہیں ان پر قیاس درست نہ ہوگا۔ مثلاً اعداد رکعات، مقادیر زکوٰۃ، حدود اور کفارات۔ ۲؎

ان مقادیر شرعیہ کے غیر معقول ہونے کا یہ مطلب ہے کہ اگرچہ یہ علت و مصلحت پر مشتمل ہیں، لیکن ان کی علت و مصلحت ہماری سمجھ میں نہیں آتی ۳؎۔ اور قیاس میں چونکہ علت مشترکہ کی بنیاد پر اصل کے حکم کا فرع کی طرف تعدیہ کیا جاتا ہے، اس لئے جب کسی حکم کی علت ہی معلوم نہ ہو تو اصل کے حکم کا تعدیہ کس بنیاد پر کیا جائے گا۔

(۲) حکم کی اصل، اصل کے ساتھ مخصوص نہ ہو۔ مثلاً شہادت خزیمہ، سفر کی رخصتیں اور کثرت ازواج میں خصوصیات نبوی وغیرہ ۴؎۔ ان ہی دونوں شرائط کی جامع تعبیر یہ ہے کہ حکم اصل سنن قیاس سے معدول بہ نہ ہو ۵؎

(بقیہ حاشیہ از صفحہ گذشتہ)۔

وصف جامع۔ وصف جامع فرع کے حکم کے لئے اصل ہوتا ہے اور اصل کے حکم کے لئے فرع۔ (آمدی و مسلم و فواتح حوالہ جات سابقہ) فرع کے حکم کے لئے اصل اس لئے ہوتا ہے کہ فرع کا حکم اس پر مبنی ہوتا ہے اور اصل کے حکم کے لئے فرع اس لئے ہوتا ہے کہ اس سے مستنبط ہوتا ہے۔ ابتداً نفس و حکم یا محل کے تابع ہوتا ہے (آمدی حوالہ سابقہ)۔ واضح رہے کہ وصف جامع کا اصل کے حکم کے لئے فرع ہونا اکثریت کے لحاظ سے ہے ورنہ کبھی حکم اصل کے لئے وصف جامع فرع نہیں بھی ہوتا۔ مثلاً اس صورت میں جبکہ وصف جامع منصوص ہو (مسلم و فواتح ج ۲ ص ۲۴۹)۔

(حاشیہ صفحہ ھٰذا) ۱؎ و ۳؎ آمدی ج ۳ ص ۹، مسلم و فواتح ج ۲ ص ۲۵۰، ارشاد ص ۲۰۵۔

۲؎ مسلم و فواتح حوالہ سابقہ، خضری اصول فقہ ص ۳۳۳۔

۵؎ آمدی و ارشاد حوالہ جات سابقہ، تحریر ص ۴۲۱۔ ان دونوں شرائط کی ایک جامع تعبیر یہ بھی ہے کہ "الخارج عن القیاس لا یقاس علیہ" (ارشاد حوالہ سابقہ)۔

شاہ صاحب بھی حکم اصل کے لئے ان شرائط کو ملحوظ رکھتے ہیں۔ چنانچہ پہلی شرط کے مطابق وہ بھی مقادیر شرعیہ میں اجرائے قیاس کے قائل نہیں۔ لکھتے ہیں:۔

"قد اتفق من یعتد بہ من العلماء علی أن القیاس لا یجری فی باب المقادیر" [1]

مقادیر میں قیاس کے جاری نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ غیر معقول المعنی ہیں چنانچہ شاہ صاحب بھی مقادیر کے بارے میں یہی فرماتے ہیں کہ

"وکل ذلک غیر معقول المعنی" [2]

اسی مفہوم کو شاہ صاحب نے دوسری جگہ ان الفاظ میں ادا کیا ہے کہ

"آں ہمہ تعبدی محض است" [3]

غیر معقول المعنی ہونے کا مطلب جیسا کہ صفحہ گذشتہ میں بیان کیا جا چکا ہے یہ ہے کہ مقادیر اگرچہ بجائے خود علت و مصلحت پر مشتمل ہوتے ہیں لیکن وہ علت و مصلحت ہماری سمجھ میں نہیں آتی۔

شاہ صاحب نے غیر معقول المعنی ہونے کو اس طرح سمجھایا ہے کہ اگرچہ ہم یہ تو جانتے ہیں کہ تقدیر اور تشریع کے قوانین کیا ہیں، مگر یہ نہیں جانتے کہ فلاں چیز ملاء اعلیٰ میں مکتوب ہو چکی ہے اور حظیرۃ القدس میں اس کے وجوب کا تحقق ہو چکا ہے۔ اگر یہ بات ہمیں معلوم ہوتی ہے، تو صرف نص شارع سے معلوم ہوتی ہے، اور اخبار الٰہی کے سوا ان کے ادراک کا اور کوئی ذریعہ نہیں۔

شاہ صاحب اسے ایک مثال سے اس طرح سمجھاتے ہیں کہ ہم جانتے ہیں کہ جب پانی کو شدید برودت پہنچتی ہے تو وہ جم جاتا ہے، لیکن یہ بات کہ اس وقت فلاں پیالہ میں پانی جم گیا ہے یا نہیں؛ اس کے علم کا ذریعہ مشاہدہ یا اخبار کے سوا کچھ نہیں۔

اسی طرح ہم یہ جانتے ہیں کہ زکوٰۃ کے لئے نصاب کی تقدیر ضروری ہے۔ ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ دو سو درہم اور پانچ اوساق کی مقدار نصاب کے لئے قدر صالح ہے، اس لئے کہ اس سے معتد بہ فائدہ حاصل ہو جاتا ہے اور دو سو درہم اور پانچ اوساق، یہ دونوں امور منضبط بھی ہیں اور قوم میں مستعمل بھی، لیکن ہم نص کے بغیر یہ نہیں جانتے کہ اللہ تعالیٰ نے ہمارے لئے یہی نصاب مقرر فرمایا ہے، اور اپنی خوشنودی اور ناراضگی کو

---

[1] حجۃ ج ۱ ص ۱۳۰ [2] ایضاً
[3] انفاس ص ۷۹۔

اسی پر دال قرار دیا ہے [1]

مقادیر کے غیر معقول المعنی ہونے کو شاہ صاحب نے دوسری جگہ اس طرح سمجھایا ہے کہ مقادیر کی خوبی، ان کے نزول کے اصول اور ان کی تقدیر اگرچہ معقول ہے لیکن یہ بات معقول نہیں کہ ملاء اعلیٰ میں ان مقادیر کو رضا و سخط کے قائم مقام کیا گیا ہے اور ان مقادیر میں سے نیکی کرنے والے کے ساتھ ملاء اعلیٰ کی دعائیں، اور بدی کرنے والے کے ساتھ ان کی بددعائیں شامل ہوتی ہیں۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ مثلاً ہم جانتے ہیں کہ خدا کی یاد سبب نجات ہے، لیکن یہ بات کہ خاص صفت کے ساتھ یاد کرنے اور خاص وقت میں یاد کرنے ہی سے یہ فرض ادا ہوتا ہے، یہ ایسی بات ہے جس کی صورت ملاء اعلیٰ میں مقرر ہوئی ہے اور عقل اس کے ادراک کے لئے کافی نہیں [2]

اس موقع پر یہ بات بھی متعین کر دینے کی ضرورت ہے کہ مقادیر شرعیہ سے شاہ صاحب کی مراد کیا ہے؟ اس سلسلہ میں شاہ صاحب کی تحریروں کے چند اقتباسات حسب ذیل ہیں۔

۱ — دین محمدی را ظہرے ست و بطنے، اما ظہر دین منوط ساختن مصالح است باشباح و تعیین اوقات و اوضاع و مقادیر برائے آں [3]

۲ — اعلم أن الشارع أفادنا نوعين من العلم متمايزين بأحكامهما متباينين في منازلهما۔ فأحد النوعين علم المصالح والمفاسد أعني ما بينه من تهذيب النفس باكتساب الأخلاق النافعة في الدنيا أو في الآخرة وإزالة أضدادها ومن تدبير المنزل وآداب المعاش و سياسة المدينة غير مقدر ذلك بمقادير معينة . . . . .

والنوع الثاني علم الشرائع والحدود والفرائض أعني ما بين الشرع من المقادير [4]

۳ — و مراد ما از شرائع مقادیر است و آنچہ بداں تعلق دارد [5]

ان تمام اقتباسات کو سامنے رکھنے سے بظاہر یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ شریعت کے وہ تمام احکام جن کا کیف و کم شارع نے ٹھیک ٹھیک متعین کر دیا ہے انھیں مقادیر شرعیہ کہتے ہیں۔ واللہ اعلم۔

---

[1] انفاس ص ۷۰

[2] ایضاً

[3] ہمعات ص ۱۱۔

[4] حجۃ ج ۱ ص ۱۲۹ – ۱۳۰

[5] انفاس ص ۷۹۔

بہرحال شاہ صاحب کے نزدیک مقادیر شرعیہ غیر معقول المعنی ہیں۔ اور جو امور غیر معقول المعنی ہوں ان میں قیاس کا اجراء نہیں ہوتا۔ اجرائے قیاس کے لئے اصل کے حکم کا معقول المعنی ہونا ضروری ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فقہاء کے کلام میں شاہ صاحب کو جہاں جہاں تقدیر بالرائے نظر آتی ہے، وہ اس پر عموماً تنقید کرتے ہیں۔

مثلاً سفر میں پانی کی جستجو کتنی دور تک کرنی چاہئے، احناف اس کی مسافت ایک میل مقرر کرتے ہیں۔ شاہ صاحب اسے تقدیر بالرائے قرار دے کر تشریع جدید کہتے ہیں چنانچہ لکھتے ہیں:۔

"و تحدید بمیل تقدیر برائے است و دل بار از تقدیر برائے در رعایت قلق است زیرا کہ تشریع جدید می شود" [1]

اسی طرح احناف چوری کا نصاب پانچ اجمال اور اکثر کی مقدار دہ درہم مقرر کرتے ہیں شاہ صاحب اسے بھی تقدیر بالرائے قرار دے کر اس پر بھی تنقید کرتے ہیں [2]

جہاں تک حکم اصل کی دوسری شرط کا تعلق ہے یعنی یہ کہ "وہ حکم اصل کے ساتھ مخصوص نہ ہو" یہ بات شاہ صاحب کی اس تحریر سے معلوم ہوتی ہے کہ

"مترجم گوید رضی اللہ عنہ وارضاہ، حمل غشی قلیل بر نوم و عدم حمل ہر دو محتمل است وجہ تشبیہ خود ظاہر است، و وجہ فرق آنست کہ تکلیفات شرعیہ بر عقل دائر است۔ نائم و مغشی علیہ را عقل نیست پس وجوب صلوٰۃ نباشد و شرع قضائے نائم فرمودہ است بخلاف قیاس۔ پس خاص باشد بمورد" [3]

متفق علیہ مسئلہ یہ ہے کہ بحالت نوم فوت شدہ نمازوں کی قضا لازم ہے اور بحالت غشی فوت شدہ نمازوں کی قضا لازم نہیں۔ اگرچہ اس میں اختلاف ہے کہ کس قسم کی اور کتنی غشی میں قضا لازم نہ ہوگی۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ غشی کا نوم پر حمل اور عدم حمل دونوں محتمل ہیں۔ وجہ حمل تو ظاہر ہے یعنی یہ کہ زوال عقل جس طرح نوم میں ہوتا ہے غشی میں بھی ہوتا ہے۔ اور وجہ فرق یہ ہے کہ تکلیفات شرعیہ کا مدار عقل پر ہے۔ اور نوم کی حالت میں جب عقل زائل ہوگئی تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ نائم تکلیف شرعی کا

---

[1] مصفیٰ ج ۱ ص ۴۷ [2] حجۃ ج ۱ ص ۱۲۹-۱۳۰

[3] مصفیٰ ج ۱ ص ۸۰۔

مکلف ہی نہ ہو یعنی اس پر نماز واجب ہی نہ ہو پس شارع نے نائم کے لئے قضائے صلوٰۃ کا جو حکم دیا ہے وہ خلاف قیاس ہے۔ اور جو حکم قیاس کے خلاف ہو وہ اپنے مورد کے ساتھ خاص ہوتا ہے کسی دوسری چیز کو اس پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ اس لئے قضائے صلوٰۃ کے مسئلہ میں بیہوش کو نائم پر قیاس نہیں کر سکتے۔ [1]

معلوم ہوا کہ صحتِ قیاس کے لئے حکم کا اصل کے ساتھ مخصوص نہ ہونا یا بالفاظ دیگر اصل کا مستثنیٰ قیاس سے معدول نہ ہونا شاہ صاحب کے نزدیک بھی ضروری ہے۔

حکم کے اصل کے ساتھ مخصوص نہ ہونے کی شرط کو شاہ صاحب نے یہاں ان الفاظ میں ذکر کیا ہے کہ "خلاف قیاس خاص باشد بمورد" اور دوسری جگہ اسی کی تعبیر ان الفاظ میں کی ہے۔

"الحکم المخالف للقیاس لا یتعدی الی ما سوی المنصوص" [2]

اور تعبیر مختلف ہیں، بہرحال مفہوم دونوں کا ایک ہے۔

علت کی تعریف

علت کی اصطلاحی تعریف حسب ذیل ہے۔

"ما شرع الحکم عندہ لحصول الحکمۃ" [3]

---

[1] یہاں اس امر کی وضاحت بھی مناسب ہے کہ نقض وضو کے مسئلہ میں بیہوش کو نائم پر قیاس کیا جا سکتا ہے اس لئے کہ نوم سے نقض وضو کا حکم خلاف قیاس نہیں کہ اپنے مورد کے ساتھ خاص ہو۔

[2] مصفی، ج ۱ ص ۳۷۷۔

[3] تحریر ص ۳۳۱۔ حکمت سے مراد ہے مصلحت کی تحصیل یا اس کی تکمیل یا مفسدہ کا دفع یا اس کی تقلیل۔ گویا حکمت کی تحصیل کے لئے حکم کی مشروعیت کو جس وصف کے ساتھ وابستہ کیا جائے اسے علت کہتے ہیں۔ علت کے مبحث میں حکمت، علت اور مظنہ کے الفاظ بکثرت استعمال ہوتے ہیں۔ علی حسب اللہ نے ان کا فرق حسب ذیل تعریفات سے واضح کیا ہے۔

العلۃ وصف مناسب ظاہر منضبط ناط الشارع الحکم بہ۔

والسبب وصف ظاہر منضبط ناط الشارع بہ الحکم مناسبا کان أو غیر مناسب، فہو أعم من العلۃ۔

والحکمۃ ما یترتب علی ربط الحکم بعلتہ أو سببہ من جلب مصلحۃ أو دفع مضرۃ (اصول التشریع)

حکمت، علت اور مظنہ کا فرق بیان کرتے ہوئے تفتازانی لکھتے ہیں۔ الحکمۃ ہی التی ترجح کون الوصف علۃ معتبرۃ فی الحکم ولو ثبت کونہا معتبرۃ فی الحکم ان کان منضبطا اعتبر علیہ من غیر مظنۃ تقام مقامہ وان لم یکن منضبطا اقیمت مظنتہ مقامہ فالحکمۃ فی المرتبۃ الاولی والوصف فی المرتبۃ الثانیۃ والمظنۃ فی المرتبۃ الثالثۃ فروق ج ۴ ص ۲۳۷

(باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

علت کسے کہتے ہیں اور اس کی تعریف کیا ہے اسے سمجھانے کے لئے شاہ صاحب نے بڑی تفصیل سے کام لیا ہے۔ [1]

سب سے پہلے شاہ صاحب اس حقیقت کا اظہار کرتے ہیں کہ تشریع احکام میں لوگوں کو اس طرح خطاب کرنا تو ممکن نہیں کہ ہر مکلف کے ہر فعل کا مستقلاً حکم بتایا جائے کیونکہ اول تو مکلفین کے اعمال غیر محصور ہیں پھر اگر ان غیر محصور اعمال کے احکام علیحدہ علیحدہ بتا بھی دیئے جائیں تو لوگوں کا علم ان کا احاطہ نہیں کر سکتا۔

اس لئے شارع کا خطاب ان قواعد کلیہ کی شکل میں ہوتا ہے جن کا عنوان ایک وحدت کو مقرر کر دیا جاتا ہے اور یہ وحدت کثرت کو مشتمل ہوتی ہے۔ [2]

اس طرح علمی طور پر ان کا احاطہ بھی کیا جا سکتا ہے اور ان کو سامنے رکھ کر ہر مکلف اپنے افعال کے احکام بھی معلوم کر سکتا ہے۔

شاہ صاحب اسے ایک مثال سے اس طرح سمجھاتے ہیں کہ قام زید اور قعد عمرو۔ ان دو جملوں میں زید اور عمرو مرفوع ہیں۔ اب اسی طرح کے بے شمار جملے ہو سکتے ہیں۔ تو اگر ہر جملے کے بارے میں یہ بتایا جائے کہ اس میں فلاں اسم مرفوع ہے تو نہ اس کا بتانا ممکن ہے اور نہ ان کا احاطہ ممکن ہے۔ اس لئے ہر ہر جملہ پر علیحدہ علیحدہ گفتگو کرنے کے بجائے نحوی ایک قاعدہ کلیہ بیان کر دیتا ہے اور وہ قاعدہ کلیہ اپنی اپنی وحدت میں بے شمار کثرتوں کو محیط ہوا کرتا ہے یعنی وہ یہ کہہ دیتا ہے کہ "فاعل ہمیشہ مرفوع ہوتا ہے" اب اس قاعدہ کلیہ کو سامنے رکھ کر ہر جملہ میں فاعل کا اعراب معلوم کیا جا سکتا ہے۔

(بقیہ حاشیہ از صفحہ گذشتہ) سبب اور حکم کے درمیان علت کا توسط ضروری ہے (تنقیح ج ۳، ص ۱۴۲،
تحریر حوالہ سابقہ، مسلم ج ۲ ص ۳۰۲۔

وہ تعبدی امور جو معقول المعنی نہیں اور جن میں قیاس جاری نہیں ہوتا ان میں حکم کا مدار جس وصف پر ہوتا ہے احناف اسے علت نہیں بلکہ سبب کہتے ہیں اس لئے کہ علت میں وصف کو حکم کے ساتھ ایسی مناسبت ضروری ہے جو سمجھ میں آ سکے (اصول التشریع حوالہ سابق حاشیہ صفحہ بعد ا)۔

[1] حجۃ ج ۱ ص ۹۳، ۹۴

[2] ایضاً شاہ صاحب کے اپنے الفاظ اس سلسلہ میں یہ ہیں:۔ "فوجب أن يكون ما يخاطبون به قضايا كلية معنونة بوحدة تنتظم كثرة"

بالکل یہی کیفیت علت کی ہوتی ہے چنانچہ شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ

"وتلك الوحدة التي تنتظم الكثرة هي العلة" [۱]

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اس علت کی دو قسمیں ہیں۔

۱۔ جس میں اس حالت کا اعتبار کیا جائے جو مکلفین میں پائی جاتی ہے لیکن ان کی دائمی اور غیر منفک حالت علت نہیں ہو سکتی، ورنہ انھیں جو بھی حکم دیا جائے گا دائمی طور پر ہمہ وقت وہ اس کے مکلف ہوں گے۔ اور ایمان کے سوا، اور کسی طاعت میں دوام کی استطاعت کسی میں نہیں، اسی لئے اعتبار اس حالت کا ہوتا ہے جو دو چیزوں سے مرکب ہو۔

(الف) مکلف کی صفت لازمہ جس کی وجہ سے اسے مخاطب کرنا درست ہو [۲]

(ب) نوبت بہ نوبت طاری ہونے والی عارضی ہیئت۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ علت کی یہ قسم عموماً عبادات میں پائی جاتی ہے۔ اور ہیئت طاریہ کی تفصیل شاہ صاحب یہ بیان کرتے ہیں کہ وہ ہیئت یا تو وقت ہے یا استطاعت میسرہ، یا مظنہ حرج یا کسی چیز کا ارادہ وغیرہ۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ جب صفت لازمہ اور ہیئت طاریہ دونوں سے مل کر ایک مرکب حالت وجود میں آجاتی ہے تو اسے علت مان کر حکم کو اس پر دائر کر دیا جاتا ہے اور مثلاً یہ کہہ دیا جاتا ہے کہ من أدرك وقت صلوٰة وهو عاقل بالغ مطيق وجب عليه أن يصليها ومن شهد الشهر وهو عاقل بالغ مطيق وجب عليه أن يصومه، ومن ملك نصابا وحال عليه الحول وجب عليه أن يزكي، ومن كان على سفر جاز له القصر والإفطار ومن أراد الصلوٰة وكان محدثا وجب عليه الوضوء۔ [۳]

اس موقع پر شاہ صاحب نے اس پر بھی تنبیہ فرمائی ہے کہ علت کی اس قسم میں بسا اوقات یہ بھی ہوتا ہے کہ ان صفات کو جو اکثر اوامر میں معتبر ہوتی ہیں، ساقط کر کے صرف اس صفت کو علت بنانے کے لئے خاص کر لیا جاتا ہے جس کی وجہ سے ایک حکم دوسرے سے ممتاز ہوتا ہے اور سامحۃً اسی کو علت کہہ دیا جاتا ہے مثلاً یہ کہہ دیا جاتا ہے کہ صلوٰۃ کی علت ادراک وقت ہے اور صوم کی علت شہود شہر ہے۔ [۴]

---

[۱] حجۃ ج ۱ ص ۹۳، ۹۴ [۲] یعنی عقل و بلوغ

[۳] حجۃ ج ۱ ص ۹۳، ۹۴ [۴] ایضاً

گویا شاہ صاحب یہ بتانا چاہتے ہیں کہ علت کی اس قسم میں علت تامہ تو وہ صفت ہوتی ہے جو مکلف کی صفت لازمہ اور ہیئت طارئہ سے مل کر وجود میں آئے۔ لیکن بسا اوقات یہ کیا جاتا ہے کہ مکلف کی صفت لازمہ کو جو عموماً تمام اوامر میں ملحوظ ہوتی ہے اور اس سے اوامر باہم ممتاز نہیں ہوتے، ساقط کر دیتے ہیں اور صرف ہیئت طارئہ کو علت کہہ دیا جاتا ہے۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ صرف ہیئت طارئہ واقعۃً علت نہیں۔ مگر اسے علت کہا جاتا ہے تو بطور مسامحت کہا جاتا ہے۔

اسی طرح شارع بعض اوقات ان اوصاف میں سے بعض اوصاف کی خصوصی تاثیر مقرر کر دیتا ہے۔ مثلاً جو شخص نصاب کا مالک ہو اس کے لئے شارع نے اس کی اجازت دی ہے کہ ایک سال یا دو سال پہلے زکوٰۃ دیدے اور جو مالک نہ ہو اس کے لئے یہ اجازت نہیں۔

شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ صفات کی کیفیات میں اسی قسم کے تفاوت کی وجہ سے فقیہ کو ان صفات میں باہم فرق کرنا پڑتا ہے اسی لئے وہ ان میں سے کسی کو سبب قرار دیتا ہے اور کسی کو شرط۔

۲ – جس میں اس چیز کی حالت کا اعتبار کیا جاتا ہے جس پر فعل واقع ہوتا ہے۔ اس حالت کی دو صورتیں ہیں۔

(الف) یہ حالت یا تو اس چیز کی صفت لازمہ ہوتی ہے مثلاً شارع کا قول "یحرم شرب الخمر و یحرم أکل الخنزیر و یحرم أکل کل ذی ناب من السباع و کل ذی مخلب من الطیر و یحرم نکاح الأمهات"[۱] کہ ان میں وجہ تحریم ہر ایک کی وہ جدا جدا صفات ہیں جو ان چیزوں میں بطور لزوم کے پائی جاتی ہیں۔

(ب) یا یہ حالت صفت طارئہ ہوتی ہے مثلاً ارشاد خداوندی "السارق والسارقۃ فاقطعوا أیدیهما" یا "الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائۃ جلدۃ"[۲] کہ سرقہ و زنا ایسی صفات ہیں جو دائمی اور لازمی نہیں۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ جس پر فعل واقع ہوتا ہے، اس کی صفات میں سے دو یا زیادہ صفات کو علیت کے لئے جمع کر دیا جاتا ہے۔ مثلاً شارع کا قول "یجب رجم الزانی المحصن و جلد الزانی غیر المحصن"[۳] کہ یہاں دو صفات ملحوظ ہیں ایک زنا، دوسرے احصان یا عدم احصان۔

اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مکلف کا حال اور جس پر فعل واقع ہوتا ہے اس کا حال دونوں کو ملا کر علت

[۱–۳] حجۃ ج ۱ ص ۹۳، ۹۳

بنایا جاتا ہے مثلاً شارع کا قول "یحرم الذهب والحریر علی رجال الأمة دون نسائها" کہ یہاں مکلف کی حالت کا بھی لحاظ ہے یعنی رجولیت اور نسائیت اور ذہب اور ریشم کی صفت لازمہ کا بھی لحاظ ہے اور ان دونوں صفات کے مجموعہ پر حکم کو دائر کیا گیا ہے۔ [1]

علت کے بارے میں شاہ صاحب نے حجۃ میں جو تفصیلی گفتگو کی ہے اسی کو مقدمہ مصفی میں، قدرے اختصار کے ساتھ ان الفاظ میں لکھا ہے کہ

"اما معرفت علت حکم پس باید دانست کہ خدائے تعالیٰ خواست کہ مرضی خود را از نامرضی اطلاع دہد و فعل ہر مکلف در شرائع تصریح تواں کرد پس لابد است از عنوانے کہ حکم را بآں دائر کنند از وصف مکلفین یا وصف ما یقع علیه الفعل۔ وگاہے آں وصف مرکب باشد از قیود شتی بعض در مکلف یا ما یقع علیه الفعل وبعض در غیر آں۔ وقید گاہے استنباط کردہ شود وگاہے غیر آں۔ پس آں وصف را علت حکم گویند کہ حکم ایجاب یا ندب یا اباحت یا کراہیت یا حرمت برآں دائر کنند ومراد از علیت معنی ازیں نیست۔ مثال وصف مکلف من أدرك صلوة وهو عاقل بالغ مطيق غير حائض وجب عليه أن يصليها ومن شهد الشهر وهو عاقل بالغ مطيق غير مسافر ولا مريض وجب أن يصومه۔ ومن ملك نصابا وحال عليه الحول وليس عليه دين يحيط بالنصاب أو ينقصه وجب أن يزكيه ومن كان مسافرا أجاز له القصر والإفطار۔

ومثال وصف ما يقع عليه الفعل يحرم شرب الخمر ويحرم أكل الخنزير ويحرم أكل كل ذي ناب من السباع ويحرم نكاح الأمهات۔

ومثال وصف المكلف وما يقع عليه الفعل جميعا يحرم على الرجال لبس الذهب والحرير ولا يحرم على النساء۔" [2]

علت کے شرائط علت کے متعدد شرائط[3] ہیں ان میں سے چند شرائط حسب ذیل ہیں:-

---

[1] حجۃ ج ۱ ص ۹۲، ۹۳ [2] مقدمہ مصفی ج ۱ ص ۱۹، ۲۰

[3] علت کے متعلق علماء اور مختلف فیہ شرائط کی تعداد علامہ شوکانی نے ۲۴ تک لکھی ہے تفصیل کے لئے دیکھئے ارشاد ص ۲۰۷، ۲۰۸۔

۱ ۔ ظاہر ہو[1] یعنی علت کو ایسا واضح ہونا چاہئے جس کا ادراک ممکن ہو اور اس کا وجود و عدم متحقق ہو سکے، مثلاً صغیر پر ولایت کے ثبوت کے لئے علت صغر یا حرمت خمر میں اسکار ہے[2]۔

اگر وصف مناسب خفی ہوتا ہے، مثلاً وہ اوصاف جو قلب، عقل یا نفس کے اعمال سے متعلق ہیں یا وہ اعمال جنھیں عادۃً مخفی طور پر کیا جاتا ہے تو شارع ایسے مخفی امور کو علت قرار نہیں دیتا بلکہ اس کی جگہ کسی ایسے امر ظاہر کو علت مقرر کر دیتا ہے جو اس مخفی وصف سے مقترن ہو اور اس پر دلالت کرتا ہو[3]۔

مثلاً متعاقدین کی رضا کہ مخفی امر ہے، اس لئے بلا اکراہ صدور عقد کو اس کے قائم مقام کر دیا گیا ہے، یا استعمال آلہ جو قائم مقام ہے اس تعمد خفی کے جو قلب کا فعل ہے، یا عقد صحیح جو قائم مقام ہے اس وطی حلال کے جس کے اخفاء کی عادت بھی ہے اور حکم بھی[4]۔

۲ ۔ منضبط ہو[5] یعنی اس طرح محدود ہو کہ اشخاص، ازمان اور احوال کے اختلاف سے مختلف نہ ہو[6] مثلاً مقتول کی میراث سے محروی میں، وارث کا اپنے مورث کو قتل کرنا کہ یہ منضبط اور محدود وصف ہے جو قاتل اور مقتول کے اختلاف سے مختلف نہیں ہوتا یا مثلاً حرمت خمر میں وہ شدت جو سکر کی حد کو پہنچ جائے وصف محدود ہے[7]۔

حکمت مجردہ سے تعلیل درست نہیں[8]۔ البتہ حکمت اگر حکمت مجردہ نہ ہو بلکہ خود منضبط ہو تو اس سے تعلیل جائز ہے۔[9]

حکمت اگر غیر منضبط ہوتی ہے تو شارع اس کی جگہ کسی ایسے منضبط امر کو علت مقرر کرتا ہے جو اس سے مقترن ہو اور اس پر دلالت کرتا ہو[10]۔ مثلاً تیسیر کے لئے رمضان میں فطر کی اباحت کہ اس کی

---

[1] آمدی ج ۳ ص ۱۱۔ ارشاد ص ۲۰۷۔ اصول التشریع ص ۱۲۳۔
[2] اصول التشریع حوالہ سابقہ۔ [3] ایضاً
[4] ایضاً ص ۱۲۳، ۱۲۵۔ [5] ارشاد ص ۲۰۷۔ اصول التشریع ص ۱۲۵۔
[6] ابوزہرہ، اصول فقہ ص ۲۲۹ [7] اصول التشریع حوالہ سابقہ
[8] آمدی ج ۳ ص ۱۲۔ ۳۲۔ مسلم ج ۲ ص ۲۷۳۔
[9] آمدی حوالہ سابقہ ص ۱۲۔ اگرچہ بعض لوگ حکمت مجردہ سے تعلیل کے جواز کے بھی قائل ہیں (ایضاً)
[10] اصول التشریع حوالہ سابقہ۔

علت مشقت ہونی چاہئے لیکن چونکہ وہ منضبط نہیں اور اس کے حدود متعین نہیں اس لئے شارع نے منضبط امر کو اس کے قائم مقام کر دیا ہے یعنی سفر اور مرض۔ [1]

۳۔ متعدی ہو [2]۔ اصل پر منصوص ہو [3]۔ صحت قیاس کے لئے علت کا تعدیہ سب کے نزدیک بالاتفاق شرط ہے [4]۔ مثلاً رمضان میں مسافر یا مریض کے لئے فطر کی اباحت کہ چونکہ اس اباحت کی علت سفر یا مرض ہے جو صرف مسافر اور مریض میں پایا جاتا ہے اس لئے جو شخص اعمال شاقہ میں مشغول ہو اسے مسافر اور مریض پر قیاس نہیں کیا جا سکتا [5]۔

۴۔ حکم میں مؤثر ہو [6]۔ اسی کی تعبیر اس طرح بھی کی جاتی ہے کہ حکم کے لئے باعث اور مناسب ہو [7] یعنی طول و قصر اور سواد و بیاض وغیرہ کی طرح محض وصف طردی نہ ہو [8] بلکہ حکم جس مقصد کے لئے مشروع ہوا ہے، اس کے مناسب، اس کے لئے جالب اور مقتضی ہو۔ [9]

۵۔ نقض: کسی موقع پر علت سے حکم کے تخلف کو نقض کہتے ہیں۔ نقض سے علت باطل ہو جاتی ہے یا نہیں، اس میں اختلاف ہے۔ احناف میں شیخ ابو منصور ماتریدی امام فخر الاسلام اور شمس الائمہ وغیرہ مشائخ ماوراء النہر عدم نقض کو علت کے لئے شرط قرار دیتے ہیں۔ ابو الحسن اور امام شافعی کا مذہب بھی یہی ہے۔ لیکن اکثر کے نزدیک کسی مانع کی وجہ سے نقض جائز ہے۔ مشائخ ماوراء النہر میں سے

---

[1] اصول التشریع ص ۱۲۵۔ [2] آمدی ج ۳ ص ۲۰۔ اصول التشریع ص ۱۲۵، ۱۲۶۔

[3] اصول التشریع حوالہ سابقہ۔

[4] آمدی ج ۳ ص ۲۰۔ اس پر بھی اتفاق ہے کہ علت قاصرہ اگر منصوص یا مجمع علیہا ہو تو اس سے تعلیل درست ہے۔ البتہ علت قاصرہ اگر مستنبط ہو مثلاً شوافع کے نزدیک نقدین میں حرمت ربا کی جوہریت ثمنیں سے تعلیل، تو امام شافعی، امام احمد بن حنبل، قاضی ابوبکر، قاضی عبد الجبار، ابو الحسن کرخی اور اکثر فقہاء کے نزدیک اس سے بھی تعلیل درست ہے اور امام ابو حنیفہ، ان کے اصحاب اور ابو عبد اللہ بصری کے نزدیک درست نہیں (آمدی حوالہ سابقہ)

جمہور احناف علت مستنبط کے لئے اس امر کو شرط قرار دیتے ہیں کہ وہ قاصرہ نہ ہو لیکن احناف میں سے مشائخ سمرقند علت مستنبط قاصرہ سے تعلیل کو اسی طرح جائز سمجھتے ہیں جس طرح علت منصوصہ قاصرہ سے بالاتفاق تعلیل جائز ہے (مسلم ج ۲ ص ۲۴۶)

[5] اصول التشریع ص ۱۲۶ [6] ارشاد ص ۲۰۰ [7] آمدی ج ۳ ص ۴۰، مسلم و فواتح ج ۲ ص ۲۷۲، ۲۷۳۔

[8] آمدی حوالہ سابقہ ص ۴۴ [9] ارشاد و مسلم حوالہ جات سابقہ۔

امام ابو زید دبوسی اور عراق کے تمام احناف کا یہی مذہب ہے اور احناف کے ائمہ ثلاثہ کا بھی صحیح مذہب یہی ہے کیونکہ وہ استحسان کے قائل ہیں۔

بعض حضرات کے نزدیک صرف منصوصہ اور بعض کے نزدیک صرف مستنبطہ میں نقض جائز ہے۔[۱]

۶ — کسر۔ حکمت سے نہ کہ علت سے حکم کے تخلف کو اصطلاحاً کسر کہتے ہیں۔ کسر سے علت باطل ہوتی ہے یا نہیں۔ اس میں بھی اختلاف ہے۔ جمہور کا مسلک یہ ہے کہ باطل نہیں ہوتی۔

مثلاً رخصتِ سفر کی حکمت مشقت ہے۔ یہ مشقت صنائع شاقہ میں بھی موجود ہے لیکن حکم رخصت موجود نہیں۔ لیکن اس سے علت رخصت باطل نہ ہوگی۔ اس لئے کہ قاعدہ یہ ہے کہ حکمت جب غیر منضبط ہو تو حکمت کے بجائے مظنۂ حکمت کو علت قرار دیا جاتا ہے۔ اسی لئے اس مثال میں مشقت کے بجائے جو غیر منضبط ہے مظنۂ مشقت یعنی سفر کو علت قرار دیا گیا ہے اور حکم کو حکمت کے بجائے مظنۂ حکمت پر دائر کیا گیا ہے۔ لہٰذا اگر کسی موقع پر حکم رخصت حکمت سے مختلف ہو جاتا ہے تو بھی اس سے علت باطل نہ ہوگی۔[۲]

۷ — ترکیب۔ بعض حضرات کے نزدیک علت کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ وہ ذات وصف واحد ہو، مثلاً تحریم خمر کی تعلیل اسکار سے۔ لیکن جمہور علت کے لئے اس شرط کے قائل نہیں۔ چنانچہ محدود سے وجوب قصاص کی تعلیل قتل عمد عدوان سے کی جاتی ہے۔ اور یہ علت ذات اوصاف ہے۔[۳]

علت: کا ظہور، انضباط، مناسبت، تعدیہ یہ تمام شرائط شاہ صاحب کے یہاں بھی ملحوظ ہیں۔ اور اس کا ثبوت ان کی حسب ذیل تحریروں سے ملتا ہے۔

۱ — "سئل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن الرجل یجد البلل ولا یذکر الاحتلام، قال یغتسل" وعن الرجل الذی یری أنہ قد احتلم ولا یجد بللا، قال "لا غسل علیہ"۔

أقول إنما أدار الحکم علی البلل دون الرؤیا لأن الرؤیا تکون تارۃ حدیث نفس ولا تاثیر لہ، وتارۃ قضاء شہوۃ ولا تکون بغیر بلل۔ فلا یصلح لإدارۃ الأحکام إلا البلل، وأیضاً فإن البلل ظاہر یصلح للانضباط وأما الرؤیا فکثیراً ما تنسیٰ"[۴]

---

[۱] مسلم و فواتح ج ۲ ص ۲۴۷، ۲۴۸۔

[۲] آمدی ج ۳ ص ۲۶۔ مسلم و فواتح ج ۲ ص ۲۸۱

[۳] آمدی ج ۳ ص ۱۸ [۴] حجۃ ج ۱ ص ۱۲۹۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم غسل کی علت رویت بلل کو قرار دیا ہے، رویا کو نہیں۔

شاہ صاحب اس کی دو وجوہ بیان کرتے ہیں۔

(الف) بلل میں ظہور بھی ہے اور انضباط کی صلاحیت بھی اور رویا بسا اوقات فراموش بھی ہو جاتا ہے اس لئے اس میں نہ ظہور ہے اور نہ انضباط۔

بالفاظ دگر شاہ صاحب یہ فرماتے ہیں کہ علت ایسی ہونی چاہیے جو ظاہر بھی ہو اور منضبط بھی۔ اور ظہور و انضباط بلل میں ہے رویا میں نہیں، اس لئے حکم غسل کی علت بلل کو ہونا چاہیے۔

(ب) اس عبارت میں "ولا تأثیر لہ" کے الفاظ سے مفہوم مخالف کے طور پر یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ علت کو حکم میں موثر ہونا چاہیے۔

۲- "معنی حقیقۃ المذھب أن یکون أحکامہ مطابقۃ لما قالہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی نفس الأمر ولما کان علیہ القرون المشہود لہا بالخیر، وإن کانت المسئلۃ لا نص فیہا ولا روایۃ فحقیتہا أن تکون محفوفۃ بقرائن تورث غالب الظن بأن النبی صلی اللہ علیہ وسلم لو تکلم فی المسئلۃ لما نطق بغیر ھذا القول وأن یکون وجہ الاستخراج والاستنباط ظاہرا لا ریب فیہ للمحیط بأسالیب الکلام ومقاصد الشارع فی شرع الأحکام"۔ [1]

جس مسئلہ میں کوئی نص اور کوئی روایت نہ ہو اس کا حکم معلوم کرنے کی ایک صورت یہ بھی ہوتی ہے کہ منصوص سے علت جامعہ کا استخراج کر کے غیر منصوص میں اس کا تعدیہ کیا جائے۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ استخراج میں ظہور کا لحاظ ضروری ہے، اس طرح کا ظہور کہ جو شخص اسالیب کلام اور مقاصد شارع سے واقف ہو اسے اس میں کسی شک کا موقع نہ ہو۔

یہاں شاہ صاحب نے ضمناً یہ بھی فرما دیا کہ اس استخراج میں جہاں ظہور ضروری ہے وہیں مقاصد شارع سے موافقت بھی ضروری ہے، اور یہ وہی چیز ہے جس کی تعبیر اصولیین اس طرح کرتے ہیں کہ علت اس حکمت کے لئے باعث اور مناسب ہونی چاہیے جو شرع حکم سے شارع کا مقصود ہے۔

۳- "ویجب أن تکون علۃ الحکم صفۃ یعرفہا الجمہور ولا تخفی علیہم حقیقتہا و لا

---

[1] فیوض، ص ۱۰۳۔

وجودها من عدمها أو يكون مظنة لأصل من الأصول التي تعلق بها الرضا و السخط إلى الكون مفضية إليه أو مجاورة له، ونحو ذلك كشرب الخمر فإنه مظنة لمفاسد يتعلق بها السخط من الإعراض عن الإحسان والإخلاد إلى الأرض و إفساد نظام المدينة والمنزل وكان لا يزال الهاء غالباً فتوجه المنع إلى نوع الخمر۔ وإذا كان للشئ لوازم وطرق لم يخص بالعلية منها إلا ما تميز من سائر ما هنالك برجحان من جهة الظهور والانضباط أو من جهة لزوم الأصل أو نحو ذلك كرخصة القصر والإفطار أديرت على السفر والمرض دون سائر مظنات الحرج"[1]

شاہ صاحب نے اس موقع پر علت کی تین صفات بتائی ہیں، جن کا خلاصہ یہ ہے کہ (الف) ظاہر ہو۔ (ب) مقاصد شرعیہ میں سے کسی مقصد کا مظنہ ہو۔[2] (ج) منضبط ہو۔

۴ ۔ "وليس كل مظنة لمصلحة توجب عليهم ولكن ما كان منها مضبوطاً أمراً محسوساً أو وصفاً ظاهراً يعلمه الخاصة والعامة"[3]

یہاں شاہ صاحب نے مظنہ یعنی علت کے ظہور و انضباط کو پوری صراحت سے بیان کیا ہے اور یہ بھی بتایا ہے کہ ظاہر اور منضبط یا مضبوط ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ امر محسوس ہو اور اتنا واضح ہو جسے خاص و عام سب ہی جانتے ہوں۔

۵ ۔ "وقد اتفق من يعتد به من العلماء على أن القياس لا يجري في باب المقادير وعلى أن حقيقة القياس تعدية حكم الأصل إلى الفرع لعلة مشتركة لا جعل مظنة مصلحة علة أو جعل شئ مما تسبر كناً أو شرطاً وعلى أنه لا يصلح القياس لوجود المصلحة ولكن لوجود علة مضبوطة أدير عليها الحكم"[4]

اس اقتباس سے علت کے دو شرائط معلوم ہوتے ہیں۔

ایک یہ کہ علت کے لئے تعدیہ شرط ہے۔ اس لئے کہ قیاس کی حقیقت ہی یہ ہے۔ شاہ صاحب نے اگرچہ

---

[1] حجۃ ج ۱ ص ۹۴

[2] "أصل من الأصول التي يتعلق بها الرضا والسخط" میں اصول سے یہی مقاصد مراد ہیں۔

[3] حجۃ ج ۱ ص ۱۳۰ [4] ایضاً

یہ فرمایا ہے کہ اصل کے حکم کا فرع کی طرف تعدیہ، یہ قیاس کی حقیقت ہے، لیکن اس سے در اصل علت کا تعدیہ ثابت ہوتا ہے کیونکہ اصل سے فرع کی طرف درحقیقت علت کا تعدیہ ہوتا ہے اور حکم کا تعدیہ اس علت کے توسط سے ہوتا ہے۔

دوسرے یہ کہ ہر مصلحت یا مصلحت کے ہر مظنہ کو علت نہیں بنایا جا سکتا بلکہ علت کو خواہ وہ مصلحت ہو یا اس کا مظنہ، منضبط اور مضبوط ہونا چاہئے کہ حکم کو اس پر دائر کیا جا سکے۔

شاہ صاحب نے ان کی شرطیت پر جمہور علماء کے اتفاق کی مہر بھی ثبت کی ہے۔

۶ ـ "مترجم گوید رحمی اللہ عنہ لابد است از استنباط علت یا از تخصیص حکم و نیز باید دانست کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ذکر فرمودند اشیاء ستہ۔ و قاعدہ قیاس اقتضاء می نماید کہ ہر چہ مثل ایں اشیاء باشد در علتے کہ مدار حکم شدہ است حکم او مانند حکم اشیاء ستہ خواہد بود، پس لابد است تفتیش علت موثرہ کہ مدار حکم بودہ است" [1]

"لابد است" اور "قاعدہ قیاس اقتضاء می نماید" دونوں سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک علت کا تعدیہ ضروری ہے۔

اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ حکم کا مدار علت موثرہ پر ہوتا ہے غیر موثرہ پر نہیں۔

۷ ـ "العلماء المجتهدون یعللون الأحکام بالمصالح ویفهمون معانیها ویخرجون للحکم المنصوص مناطاً مناسباً لدفع ضر أو جلب نفع" [2]

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ شاہ صاحب مناط یا علت کے لئے اس کا بھی لحاظ کرتے ہیں کہ اسے مناسب ہونا چاہئے اور پھر "دفع ضر اور جلب نفع" کہہ کر خود ہی یہ بھی بتلاتے ہیں کہ مناسبت کے معنی یہ ہیں کہ اس میں شریعت کے عام مقصد کی رعایت ہو یعنی وہ علت رفع ضر یا جلب نفع پر مشتمل ہو۔

۸ ـ "اختلف الفقهاء فی کثیر من الفروع الفقهیة بناءً علی اختلافهم فی العلل المخرجة المناسبة" [3]

یہاں بھی علل کے ساتھ "مناسبۃ" کی قید بتاتی ہے کہ علت کو مناسب ہونا چاہئے۔

---

[1] مصفّٰی ج ۱ ص ۳۳۶ ۔

[2] حجۃ ج ۱ ص ۶

[3] ایضاً ص ۸

۹ ۔ "اصل مذاہب فقہا از صحابہ وتابعین ومن بعدہم معرفت علل احکام است باعتبار مناسب وتنقیح معانی مناسب حفظ نفس ومال وعقل وعرض وملت شرعیہ دانستند وقصاص وحدود سرقہ وشرب وقذف وارتداد برآں بار ساختند" [1]

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ علت کو مناسب ہونا چاہئے اور مناسب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس میں شریعت کے مقاصد خمس جنہیں کلیات یا ضروریات خمس بھی کہا جاتا ہے کی ہم آہنگی ہو۔ [2]

۱۰ ۔ ماء راکد میں پیشاب کرنے اور پھر اس میں غسل کرنے کی نہی کے بارے میں لکھتے ہیں:۔

"آنچہ اقرب بہ تحقیق می نماید آنست کہ ایں جا دو علت است ودر ہر دو مؤثر تغیر نجاست یا مخالطت نجاست پس تغیر او را نجس می سازد قطعاً ومخالطت مکروہ می سازد بکراہت شدیدہ" [3]

اس عبارت میں "ایں جا دو علت است ودر ہر دو مؤثر" کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب علت کے لئے مؤثر ہونے کی شرط بھی ملحوظ رکھتے ہیں۔

۱۱ ۔ مواقعت اعرابی کی حدیث پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"اقوی دریں باب قول شافعی می نماید کہ مؤثر مجموع چند چیز است افساد صوم ادائے رمضان عمداً بجماع کہ آثم شدہ است بآں بسبب حرمت صوم" [4]

معلوم ہوا کہ شاہ صاحب کے نزدیک علت کا ذات وصف واحد ہونا ضروری نہیں۔ ذات اوصاف کثیرہ بھی علت ہو سکتی ہے۔

۱۲ ۔ "شارع امور کثیرۃ الوقوع را مظنہ مقرر فرمودہ است ونادر الوقوع را علت نساختہ" [5]

اس سے معلوم ہوا کہ شاہ صاحب علت کے لئے اس بات کا لحاظ بھی ضروری سمجھتے ہیں کہ وہ کثیرۃ الوقوع ہو۔ لیکن یہ کوئی مستقل شرط نہیں بلکہ علت کے ظہور وانضباط ہی کی دوسری تعبیر ہے۔ اس لئے کہ علت جب تک کثیرۃ الوقوع نہ ہوگی ظاہر اور منضبط نہ ہوگی۔ اور علت کے ظہور وانضباط پر شاہ صاحب نے جتنا زور دیا ہے وہ سابقہ اقتباسات سے معلوم ہو ہی چکا ہے۔

---

[1] ازالہ ج ۱ ص ۲۸۶
[2] کلیات خمس پر آئندہ گفتگو کی جائیگی
[3] مصفی ج ۱ ص ۵۷
[4] ایضاً ص ۳۳۷
[5] ایضاً ص ۲۵

۱۳ - چوں علت ربا متحقق شد بیع گندم با جو نسیئۃ بوجہیکہ گندم را با پیمانہ از جو بگیرد و آں حوادث قلیلۃ الوقوع است، یا بوجہیکہ جو زیادہ باشد و آں حوادث کثیرۃ الوقوع است، باہم فرق نمی کند، و ہم چنیں چوں مقرر شد کہ سفر علت قصر و افطار است حوادث قلیلۃ الوقوع مثل سیر یک میل در وقت شب در محفہ در غایت رفاہیت مانع علیت او نیست۔ پس چوں علت چیزے ثابت شد حکم برآں دائر باشد چہ نادر چہ کثیر حکم یافتہ شود یا نہ۔ آرے ندرت وقوع را در تشریع علت و اسباب نزدیک شارع اثرے ہست۔[1]

شاہ صاحب کی اس عبارت سے حسب ذیل امور ثابت ہوتے ہیں۔

۱ - کسی چیز کو علت بنانے میں اس کے ندرت وقوع کا اثر ہوتا ہے۔ یعنی شارع نادرۃ الوقوع امور کو علت قرار نہیں دیتا۔

۲ - لیکن جب کسی چیز کو حکم کی علت مقرر کر دیا جاتا ہے تو حکم اس پر دائر ہوتا ہے اور ندرت وقوع سے اس کی علیت پر کوئی اثر نہیں ہوتا۔

۳ - اگر کسی موقع پر علت پائی جائے لیکن حکم نہ پایا جائے تو اس سے بھی اس کی علیت میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ گویا شاہ صاحب کے نزدیک نقض، علیت کے لئے مانع نہیں۔ اس کی تعبیر اس طرح بھی کی جا سکتی ہے کہ عدم نقض شاہ صاحب کے نزدیک علیت کے لئے شرط نہیں۔

ندرت اور کثرت وقوع علیت پر کس طرح اثر انداز ہوتے ہیں اسے ایک عرفی مثال سے اس طرح سمجھا جا سکتا ہے کہ خفیف ابر کا ایک چھوٹا سا ٹکڑا بارش کا مظنہ نہیں ہوتا اس لئے کہ اس سے بارش کا نہ ہونا، کثیر الوقوع ہے۔ اور بارش کا ہونا قلیل الوقوع۔ لیکن کثیف ابر بارش کا مظنہ ہوتا ہے اس لئے کہ اس سے بارش کا ہونا کثیر الوقوع ہے اور نہ ہونا قلیل الوقوع۔

یہی مطلب ہے شاہ صاحب کے اس فرمانے کا کہ حوادث کثیرۃ الوقوع کو مظنہ یا علت بنایا جاتا ہے، نادرۃ الوقوع حوادث کو علت نہیں بنایا جاتا۔

۱۴ - آیا افساد استقاءۃ صوم با زجہت عین اوست پس فاسد کند اگرچہ یقین باشد کہ چیزے بجوف رجوع نکردہ است یا از جہت آنکہ مظنۂ رجوع است پس فاسد کند اگر یقین شد کہ

---

[1] مصفٰی ج ۱ ص ۲۶ -

فاسد شود۔ تحقیق نزدیک فقیر آنست کہ استقاءۃ بمنزلۂ نوم است کہ شارع آنرا مظنۂ رجوع ساختہ۔ و جائیکہ اختیار نیست عفو فرمودہ است و جائیکہ باختیار است حکم بقضا صوم نمودہ است، چنانکہ نوم را مظنۂ خروج ریح گردانیدند لیکن چوں شارع خود نصب علت فرمودہ است مکلف بمظنہ میباشد و مدار بر علت خود است ہیچ گاہ نگشت کہ وے مظنہ است از جہت مظنۂ رجوع۔ لیکن اگر یقین باشد کہ ہیچ چیز رجوع نکردہ است نیز قضا لازم آید۔ بجہت آنکہ علتے کہ شارع نصب کردہ است یافتہ شد اگرچہ حکمت موجود نیست مانند مسافر مترفہ کہ اصلاً حرج ندارد۔ [۱]

صاف معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب نے اس مسئلے کے ذیل میں یہ اصول بھی بتا دیا کہ جب کسی مظنۂ حکمت کو شارع کی طرف سے حکم کی علت قرار دے دیا جاتا ہے تو حکم اس مظنہ یا علت پر دائر ہوتا ہے حکمت پر نہیں، لہذا ایسی صورت میں جب بھی علت پائی جائیگی حکم پایا جائے گا، خواہ حکمت پائی جائے یا نہ پائی جائے۔ گویا حکمت سے حکم کا تخلف بے کھٹکے کیا جاتا ہے۔ یہ شاہ صاحب کے نزدیک علیت کے لئے مانع نہیں۔ اسی کی تعبیر یوں بھی کی جا سکتی ہے کہ حکمت سے حکم کا عدم تخلف شاہ صاحب کے نزدیک علیت کے لئے شرط نہیں۔

اس موقع پر شاہ صاحب نے اس کی تین مثالیں ذکر کی ہیں۔

۱۔ مسافر کے لئے قصر و افطار کے حکم کی حکمت دفع حرج اور مشقت ہے۔ اور اس کی علت ہے سفر۔ پس اگر کوئی خوش حال شخص سفر کرے اور اسے سفر میں کوئی مشقت نہ ہو تو اس صورت میں اگرچہ حکمت نہیں پائی جا رہی لیکن چونکہ علت یعنی سفر پایا جا رہا ہے لہذا رخصت کا حکم بھی پایا جائے گا۔

۲۔ ناقض وضو اصل میں خروج ریح ہے اور نوم، استرخاء کی وجہ سے خروج ریح کا مظنہ ہے اب اگر نوم ہو اور خروج ریح نہ ہو تب بھی نقض وضو کا حکم کیا جائے گا اس لئے کہ نوم کی صورت میں حکم خروج ریح پر دائر نہیں بلکہ اس کے مظنہ یعنی نوم پر دائر ہے۔ اور جب علت نوم ہوئی تو علت کے وجود سے حکم کا وجود ہو جائے گا، خواہ واقعۃً خروج ریح ہوا یا نہ ہوا ہو۔

۳۔ جوف میں کسی چیز کا دخول یہ اصل میں مفسد صوم ہے۔ قصداً قے کرنا اس کا مظنہ ہے کہ قے کا

۱؎ مصفیٰ ج ۱ ص ۲۵۲۔

کچھ حصہ پیٹ میں واپس ہو جائے لیکن شارع نے چونکہ اسی مظنہ کو فساد صوم کے حکم کی علت قرار دیا ہے اس لئے اگر کسی وقت یہ صورت ہو کہ قصداً قے کرنا پایا جائے اور اس کا یقین ہو کہ پیٹ میں کوئی چیز واپس نہیں گئی تب بھی فساد صوم کا حکم کیا جائیگا۔ اس لئے کہ شارع نے جب مظنہ کو حکم کی علت مقرر کر دیا تو حکم اسی پر دائر ہوگا خواہ مصلحت و حکمت کے نہ پائے جانے کا یقین ہی کیوں نہ ہو۔

معلوم ہوا کہ کسی موقع پر اگر علت کے وجود کی وجہ سے حکم کا وجود ہو لیکن حکمت کا وجود نہ ہو یا بالفاظ دیگر حکم حکمت سے متخلف ہو تو یہ شاہ صاحب کے نزدیک علیت کے لئے مانع نہیں۔ اسے عرفی مثال سے اس طرح سمجھا جا سکتا ہے کہ کثیف ابر بارش کا مظنہ ہے لیکن اگر کسی وقت کثیف ابر پایا جائے اور بارش نہ ہو تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ کثیف ابر بارش کا مظنہ ہی نہ رہے۔

شاہ صاحب کے گذشتہ اقتباسات سے یہ بات بخوبی معلوم ہو چکی کہ ایک بار جب کسی چیز کو دوسری مخفی چیز کا مظنہ مقرر کر دیا جاتا ہے تو پھر اس مظنہ میں تبدیلی نہیں ہوتی حتی کہ نقض اور کسر کی صورتیں بھی اس کے علت اور مظنہ ہونے کو باطل نہیں کرتیں۔ لیکن ایک موقع پر شاہ صاحب لکھتے ہیں۔

المقصود الأصلي في شرع الأحكام هي المصالح ويعتبرون بالمظان وربما كان الشيء مظنة لمصلحة ثم صار ليس مظنة لها لأن علة الحمى في الأصل ثوران الأخلاط فيتخذ الطبيب له مظنة تنسب إليها الحمى كالمشي في الشمس والحركة المتعبة وتناول الغذاء الفلاني ويمكن أن تزول مظنة هذه الأشياء فتختلف الأحكام حسب ذلك"[1]

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مظنات میں اختلاف ہوتا رہتا ہے اور اس کی وجہ سے احکام بھی بدلتے رہتے ہیں۔

اس موقع پر اس ظاہری تضاد کو رفع کر دینا بھی ضروری ہے۔

صورت یہ ہے کہ شاہ صاحب نے یہ بات کہ مظنات کے اختلاف سے احکام بھی بدلتے رہتے ہیں اس باب میں لکھی ہے جس میں یہودیت اور نصرانیت سے ہمارے دین کے اختلاف کے وجوہ تحریر فرمائے ہیں اسی ضمن میں وہ یہ بھی لکھتے ہیں کہ اختلاف ادیان کی ایک وجہ مظنات کی تبدیلی بھی ہوا کرتی ہے۔

---

[1] حجۃ ج ۱ ص ۱۳۲۔

اس سے معلوم ہوا کہ مظنات کو تبدیل کرنا یہ انبیاء علیہم السلام کا کام ہے۔

اسی باب سے متصل باب میں شاہ صاحب نے نسخ کے اسباب بیان کیے ہیں[1] اس میں انھوں نے پھر اس کا اعادہ کیا ہے کہ مظنات کے اختلاف سے احکام بدلتے رہتے ہیں لیکن اسے شاہ صاحب نے نسخ کی صورت قرار دیا ہے۔ اور اس کی ایک مثال یہ لکھی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے اسکار کا جو امر خفی ہے، مظنہ ان برتنوں میں انتباذ کو مقرر کیا جن میں معاملات تیز ہوتے بعد میں آپ کا اجتہاد بدل گیا اور آپ نے نفس اسکار کو مظنہ مقرر فرمایا اس لئے کہ اس کی شناخت بھی جوش اور جھاگ سے ہو جاتی ہے۔

لیکن شاہ صاحب نے اس صورت کو نسخ کی ایک صورت قرار دیا ہے، معلوم ہوا کہ مظنات کو تبدیل کرنا یہ نسخ ہے اور نسخ، جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے، نہ امت کے اجماع سے ہوتا اور نہ کسی امتی کے قیاس سے۔ پس مظنات کو تبدیل کرنا یہ شارع کی خصوصیت ہے۔ اور جب شارع نے کسی چیز کو مظنہ مقرر کر دیا تو بعد میں کسی کو یہ اختیار نہیں کہ اسے تبدیل کرے۔

علت کے سلسلے میں صحیح صورت حال یہ ہے کہ حکم کی حقیقی علت تو اللہ تعالیٰ کا ارادہ ہے اور حکم و مصالح کو اگر علت کہا جاتا ہے تو توسعاً کہا جاتا ہے، اگرچہ یہ بھی حقیقت ہے کہ احکام الٰہی، حکم و مصالح پر مبنی ہوتے ہیں۔

چنانچہ شاہ صاحب فرماتے ہیں۔

"تحریم و تحلیل فعل حق است و علت حل و حرمت بحقیقت ارادۂ اوست جل جلالہ لاغیر و توسعاً حکم و مصالح کہ احکام بداں منوط اند بعنوان علت گفتہ"[2]

اسی موقع پر لکھتے ہیں:۔

"جمیع افعال فعل حق اند و ناشی از ارادۂ او و منوط بحکم و مصالح کلیہ"[3]

ایک موقع پر لکھتے ہیں:۔

"ہمہ کار و بار دنیا و آخرت لامحالہ بمشیت او وابستہ است و مع ہذا بجمعیت اسباب ما

---

[1] حجۃ ج ۱ ص ۲۳

[2] مکتوبات ص ۲۲ [3] ایضاً

بدون ساختۃ أما فی الدنیا فلولاہ لبطل التکلیف والمؤاخذۃ، أما فی الآخرۃ فحیث حکم للأعمال بأنھا أسباب دخول النار"[1]

اور ارادۂ الٰہی کی علیت سے نزول کے بعد حکم کی اصل علت وہ حکمت و مصلحت ہوا کرتی ہے جس کی وجہ سے حکم مشروع ہوتا ہے۔

لیکن علت کے لئے ظہور و انضباط چونکہ ناگزیر شرائط ہیں اس لئے حکمت کو اسی صورت میں علت بنایا جاتا ہے جبکہ وہ ظاہر و منضبط ہو۔ اور اگر حکمت ظاہر و منضبط نہ ہو تو کسی ایسے امر ظاہر و منضبط کو علیت کے لئے اس کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے جو اس حکمت کا مظنہ ہو یعنی حکم کو اس پر دائر کرنے کی صورت میں حکمت مقصودہ کے تحقق کا گمان غالب ہو۔

عام طور پر ہوتا یہ ہے کہ حکمت و مصلحت ظاہر و منضبط نہیں ہوتی[2] اسی لئے کسی ظاہر اور منضبط مظنہ ہی کو علیت کے لئے اس کے قائم مقام کیا جاتا ہے چنانچہ شاہ صاحب ایک موقع پر لکھتے ہیں کہ علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ

"لا یصح القیاس لوجود المصلحۃ ولکن لوجود علۃ منضبطۃ أدیر علیھا الحکم"[3]

اسی موقع پر لکھتے ہیں:۔

اعلم أن الشارع أفادنا نوعین من العلم متمایزین بأحکامھما متباینین فی منزلتھما فأحد النوعین علم المصالح والمفاسد، أعنی ما بینہ من تھذیب النفس باکتساب الأخلاق النافعۃ فی الدنیا أو فی الآخرۃ وإزالۃ أضدادھا ومن تدبیر المنزل وآداب المعاش وسیاسۃ المدینۃ غیر مقدر بمقادیر معینۃ ولا ضابط مبھمہ بحدود مضبوطۃ ولا ممیز المشکل بأمارات معلومۃ بل رغب فی المحامد وزھد فی الرذائل تارکا کلامہ إلی ما یفھمون من أھل اللغۃ مدار الطلب أو النھی علی نفس المصالح لا علی مظان منضبطۃ لھا أو أمارات معرفۃ إیاھا...

---

[1] تفہیمات ج ۲ ص ۲۰۲، ۲۰۳۔

[2] اصول التشریع ص ۱۲۸۔

[3] حجۃ ج ۱ ص ۱۳۰۔

والنوع الثاني علم الشرائع والحدود والفرائض، أعني ما بين الشرع من المقادير فنصب للمصالح مظان وأمارات مضبوطة معلومة، وأدار الحكم عليها، وكلف الناس بها، وضبط أنواع البر بتعيين الأركان والشروط والآداب، وجعل من كل نوع حدا يطلب منهم كالحد المتوسط يندبون إليه من غير إيجاب، واختار من كل بر عددا يوجب عليهم وأخر يندبون إليه. فصار التكليف متوجها إلى أنفس تلك المظان وصارت الأحكام دائرة على أنفس تلك الأمارات.[۱]

اس سے معلوم ہوا کہ علم المصالح والمفاسد میں تو احکام کا مدار خود ان مصالح پر ہوتا ہے۔ لیکن علم شرائع میں احکام کا مدار مصالح پر نہیں بلکہ ان کے مظان پر ہوتا ہے۔ اور اس کی وجہ اس کے سوا کچھ نہیں کہ علم المصالح میں تو مصلحت کے عدم ظہور اور عدم انضباط سے تعیین احکام میں کچھ فرق نہیں ہوتا کیونکہ اعمال خود ظاہری شکل کے لحاظ سے غیر محدود ہوتے ہیں۔ لیکن علم شرائع میں عدم ظہور اور عدم انضباط سے، شرع حکم کا مقصد ہی فوت ہو جاتا ہے، اس لئے شرائع میں، احکام کو مصالح کے بجائے ان کے ظاہر اور منضبط مظنات پر دائر کیا جاتا ہے۔

اس مضمون کو شاہ صاحب نے دوسرے مواقع پر بھی بیان کیا ہے۔[۲]

شاہ صاحب کے ان تمام اقتباسات سے جو شرائط علت کے سلسلہ میں درج کئے گئے ہیں بخوبی اندازہ ہو سکتا ہے کہ شاہ صاحب نے علت کے شرائط میں سے جن امور پر سب سے زیادہ زور دیا ہے، وہ دو شرائط ہیں، ظہور اور انضباط۔ اور واقعہ یہ ہے کہ یہی دو شرائط علت کے اہم اور اقدم شرائط ہیں۔[۳]

ظہور وانضباط پر سب سے زیادہ زور اس لئے دیا جاتا ہے کہ غیر ظاہر اور غیر منضبط امور پر احکام کو دائر کرنے سے تشریع احکام کے مقاصد فوت ہو جاتے ہیں۔

امر ظاہر کے بجائے امر خفی کو علت بنانے سے شرع حکم کا مقصد اس طرح فوت ہو جاتا ہے کہ مثلاً ثبوت ملک اور صحت تصرف کی علت اگر عقد بیع کے بجائے رضاء متعاقدین کو مقرر کیا جاتا تو چونکہ رضا

---

۱ حجۃ ج ۱ ص ۱۲۹، ۱۳۰ ۲ ایضاً ج ۲ ص ۹۶

۳ خضری سمجھتے ہیں کہ ظہور، انضباط اور مناسبت، یہ تین شرائط، علت کے متفق علیہ شرائط ہیں۔ باقی تمام شرائط میں اختلاف ہے۔ (اصول فقہ ص ۳۵۰، ۳۵۱)۔

فعل قلب ہے جس کا براہ راست علم، ادراک کے ظاہری آلات یعنی حواس خمسہ سے ممکن نہیں، اور ادراک کے باطنی آلات کا شریعت میں اعتبار نہیں، اس لئے مشتری کے لئے مبیع میں اور بائع کے لئے ثمن میں تصرف اور اس سے استفاع، کبھی بھی جائز نہ ہوتا، اور اس طرح بیع جو انسانی معاشرہ کے لئے ناگزیر ہونے کی وجہ سے، شریعت کے مقاصد حاجیہ میں سے ہے، اس کی مشروعیت اور علت کا مقصد ہی فوت ہو جاتا۔

اسی لئے اس کے بغیر کوئی چارہ نہ تھا کہ زبانی اقرار یعنی ایجاب و قبول کو، جو ظاہر اور معلوم امور ہیں رضائے متعاقدین کے قائم مقام کر کے ثبوت ملک اور صحت تصرف کو عقد بیع پر دائر کیا جائے۔

اسی طرح امر منضبط کے بجائے امر غیر منضبط کو علت بنانے سے شرع حکم کا مقصد اس طرح فوت ہو جاتا ہے کہ مثلاً قصر و افطار کے حکم کی علت اگر سفر اور مرض کے بجائے مشقت ہی کو مقرر کر دیا جاتا جو اس کی حکمت و مصلحت ہے تو مشقت کے مراتب بے شمار ہیں، اور اگر ہر درجہ کی مشقت میں خواہ وہ ادنیٰ ہی کیوں نہ ہو قصر و افطار کا حکم دیدیا جاتا تو تمام صوم کی تعطیل کے لئے صرف وہ لوگ رہ جاتے جو اپنے گھر میں آرام میں مصروف رہتے ہوں اور جنہیں کوئی کام نہ ہو، ورنہ جو شخص بھی کام کرتا ہے، کسی درجہ میں اس میں مشقت ہوتی ہی ہے۔ اور اگر ادنیٰ درجہ کی مشقت کو نظر انداز کر کے صرف اعلیٰ درجہ کی مشقت کو قصر و افطار کی علت مقرر کیا جائے تو اول تو اعلیٰ کی تعیین آسان نہیں، پھر اعلیٰ کے مراتب کا شمار کیا آسان ہے؟

اس لئے کوئی چارہ نہیں کہ مشقت جیسے غیر منضبط امر کے بجائے، سفر اور مرض کو جو منضبط امور ہیں قصر و افطار کی علت مقرر کیا جائے۔

بہرحال ظہور و انضباط علت کے لئے ناگزیر شرائط ہیں اسی لئے شاہ صاحب نے بھی ان پر سب سے زور دیا ہے۔

امر ظاہر و منضبط کو امر خفی کے قائم مقام کئے جانے کی مثالیں شاہ صاحب کی تصنیفات میں بکثرت موجود ہیں، نمونہ کے طور پر یہاں ان میں سے تین مثالوں پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

۱۔ "فاعلم أن الله تعالى أجرى سنته أن يضبط الأمور الخفية المضمرة في النفوس بأفعال وأقوال ظاهرة ومنصبها مقامها كما أن التصديق بالله ورسوله و

والیوم الاخر أمر خفی فاُقیم الاقرار مقامہ، وکما أن رضا المتعاقدین ببذل الثمن والمبیع أمر خفی فاُقیم الایجاب والقبول مقامہ"۔ [۱]

اس سے معلوم ہوا کہ جو امور قلب ونفس کے اعمال کے قبیل سے ہوں اور مخفی ہوں تو وہ شاہ صاحب کے نزدیک علیت کے لئے صالح نہیں ہوتے اور اسی لئے ظواہر افعال واقوال کو ان کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے مثلاً اقرار لسانی کہ اللہ ورسول وآخرت کی تصدیق قلبی کے قائم مقام ہے اور ایجاب وقبول جو مخفی رضاء متعاقدین کے قائم مقام ہے۔

۲۔ "لما کان توجہ القلب إلی تعظیم أمر اللہ أمراً خفیاً وجب أن یکون بإقامۃ مظنۃ ظاہرۃ مقامہ، وکان الشرائع المتقدمۃ تجعل تلک المظنۃ الحلول بالصوامع المبنیۃ للتعالی التی صارت من شعائر اللہ ودینہ، وجعلت شریعتنا المظنۃ استقبال القبلۃ والتکبیر"۔ [۲]

اس سے بھی ثابت ہوا کہ جو امور قلب سے متعلق ہیں، وہ چونکہ مخفی ہوتے ہیں اس لئے حکم کا مدار انہیں قرار نہیں دیا جاتا بلکہ امر ظاہر کو ان کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے۔

۳۔ حضرت ابن عمر کے قول اذا جاوز الختان الختان پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"ودوران حکم برقضائے شہوت باخروج منی است"۔ [۳]

اس کے بعد لکھتے ہیں:۔

"اقامت کردند مقام انزال منی بجہت آنکہ انزال امریست خفی پس سبب او را بجائے او نصب کردند وحکم را بر آں اداره فرمودند یا ملحق کردند ایں قضاء شہوت را با قضاء شہوت کہ درصورت انزال می باشد"۔ [۴]

یہاں بھی امر ظاہر کو امر خفی کے قائم مقام کیا گیا ہے۔

جب کسی امر ظاہر کو امر خفی کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے یا بالفاظ دیگر جب کسی مظنہ کو مصلحت کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے تو پھر حکم کا مدار مصلحت پر نہیں بلکہ اسی مظنہ پر ہوتا ہے اور تمام تر زور مظنہ پر دیا جاتا ہے۔

---

[۱] القول الجمیل ص ۱۰
[۲] حجۃ ج ۱ ص ۱۸۱۔
[۳] مصفیٰ ج ۱ ص ۴۹۔
[۴] ایضاً ص ۴۹ - ۵۰۔

مظاہر پر زور کیوں دیا جاتا ہے اس کی وجہ شاہ صاحب یہ تحریر فرماتے ہیں کہ

"أكثر المكلفين لا يعرفون المصالح ولا يستطيعون معرفتها إلا إذا ضبطت بالضوابط وصارت محسوسة يتعاطاها كل متعاط فلو رخص لهم في ترك شيء منها أو بين أن المقصود الأصلي غير تلك الأشباح لتوسع بهم مذاهب الخوض ولاختلفوا اختلافا فاحشا ولم يحصل ما أراد الله فيهم"[1]

یہاں شاہ صاحب یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ مصالح جب تک اتنے ظاہر نہ ہوں کہ ہر شخص انھیں معلوم اور محسوس کر سکے اور جب تک وہ منضبط نہ ہوں اسوقت تک اکثر مکلفین میں ان کے سمجھنے کی صلاحیت نہیں ہوتی اور جب مظاہر کو ان کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے تو انہی پر زور اس لئے دیا جاتا ہے کہ اگر لوگوں کو یہ بتا دیا جائے کہ مقصود اصلی اشباح و مظاہر نہیں بلکہ ارواح و مصالح ہیں اور لوگوں کو اختیار دے دیا جائے کہ وہ ان اشباح و مظاہر میں جنھیں چاہیں اختیار کریں اور جنھیں چاہیں ترک کر دیں تو اس طرح لوگوں میں اختلاف فاحش پیدا ہو جائے اور ان کی تخلیق اور احکام کی تشریع سے اللہ تعالیٰ کا جو مقصود ہے وہ فوت ہو جائے۔

(واضح رہے کہ شاہ صاحب کثیر مواقع پر مظاہر کو اشباح سے اور مصالح کو ارواح سے بھی تعبیر کرتے ہیں)۔

ایک موقع پر لکھتے ہیں:۔

"واعلم أن الطاعات التي أمر الله تعالى بها في جميع الأديان إنما هي أعمال تنبعث من الهيئات النفسانية التي هي في المعاد تنفع النفوس أو عليها وتعد فيها وتشرحها وهي أشباحها وتماثيلها ولا جرم أن ميزانها وملاك أمرها تلك الهيئات فمن لم يعرفها لم يكن من الأعمال على بصيرة فربما اكتفى بما لا يكفي ويرى أنه يصلح بغير قراءة ولا دعاء فلا يفيد فلا بد من سياسة عارفة حق المعرفة تنضبط الخفي المشتبه بأمارات واضحة وتجعلها أمرا محسوسا يدركه الأدنى والأقاصي ولا يشتبه عليهم ليطالبوا به ويؤاخذوا عليه على حجة من الله واستطاعة منهم"[2]

---

[1] حجۃ ج ۱، ص ۱۹۰۔ [2] ایضاً ج ۱، ص ۸۰

گویا شاہ صاحب یہاں یہ بتانا چاہتے ہیں کہ طاعات کا اطلاق مخصوص اعمال پر ہوتا ہے۔ یہ اعمال بذات خود مقصود نہیں بلکہ مقصود اصلی دعا، اخلاص، تقویٰ اور اظہار بندگی کا جذبہ وغیرہ ہیں۔ جنھیں ہیئات نفسانیہ کہا جاتا ہے، اور آخرت کی سزا و جزا کا مدار بھی انہی ہیئات نفسانیہ پر ہے۔ گویا وہ ہیئات نفسانیہ ارواح ہیں اور اعمال مخصوصہ ان کے اشباح۔ لیکن ان اشباح کی معرفت اور ان کی پابندی بھی ضروری ہے کیونکہ مثلاً دل میں کتنا ہی خلوص ہو، اگر کسی نے اعمال میں صرف اسی قدر پر اکتفا کیا جس پر اکتفا نہیں کرنا چاہیے مثلاً قرأت اور دعا کے بغیر نماز پڑھ لی تو ایسی نماز سے کوئی فائدہ نہ ہوگا۔

گویا جہاں ارواح کی اہمیت ہے وہاں اشباح کی اہمیت بھی کچھ کم نہیں۔

کلی طور پر ارواح کے درپے ہونے کا بعض مرتبہ یہ غلط نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ انسان اشباح سے بالکل بے پرواہ ہو جاتا ہے، چنانچہ بے راہ صوفیہ میں یہ بات دیکھنے میں آتی ہے کہ وہ ارواح شریعت کے تمسک کا ڈھونگ رچا کر اشباح اور ظواہر شریعت سے اپنے آپ کو مستغنی تصور کرتے ہیں۔

شاہ صاحب نے اس غلط تصور اور ایسے غلط کار لوگوں پر اس طرح تنقید کی ہے کہ

بسیارے از یں جماعت[1] ترک التزام شرع نمودند و گویند ایں ہمہ ظواہر شرعیات و حقیقت ورائے آنست

کسا ادراکش ہیچ و سیعلم الذین ظلموا ای منقلب ینقلبون [2]

شاہ صاحب کی اس تنقید کا مصداق ہمارے زمانے کے وہ متجددین بھی ہیں جو ہیئات نفسانیہ یا ارواح کو اہمیت دیکر اعمال کو لایعنی سمجھتے ہیں۔ مثلاً یہ کہنا کہ صلوٰۃ کی روح ذکر و دعا ہے، اور صلوات خمسہ اور اعداد رکعات وغیرہ کے چکر میں مبتلا ہوئے بغیر کسی وقت بھی خدا کے حضور ذکر و دعا کافی ہے۔

۱۹ فروری سنہ ۱۹۶۰ء کو شیخ محمد الطاہری سابق مفتی صفاقس (تیونس) نے ایک فتویٰ جاری کیا تھا کہ مشقت کی مصلحت کی وجہ سے مسافر کی طرح فیکٹری کے مزدوروں کے لیے بھی روزہ نہ رکھنا جائز ہے۔ [3]

---

[1] یعنی صوفیہ [2] الطاف ص ۱۸

[3] An Essay on the Sunnah P.10-11.

اس قسم کی غلط فہمی دراصل اسی کا نتیجہ ہوتی ہے کہ اشباح یا مظنات کی اہمیت کو ملحوظ نہ رکھا جائے اور یہ اصول نظر میں نہ رہے کہ جب مظنات کو مصالح کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے تو حکم کا مدار مظنات پر ہوتا ہے مصالح پر نہیں۔

ایک موقع پر شاہ صاحب نے اشباح کی اہمیت کو تصوف کی اصطلاحات میں اور تصوف ہی کے طریقہ پر اس طرح ذکر کیا ہے کہ

"ظاہر شرع کاسی باسلام است وهو قوله تعالیٰ "قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولکن قولوا اسلمنا" مصحوب خفا لطیفۂ جوارح است"[1]

اور پھر اس کو ایک کشفی مثال سے سمجھانے کے بعد لکھتے ہیں:-

"مواخذہ اعمال شرائع بر ہمیں لطیفہ است و در شرائع اکثر بحث از ہمیں مقصود است"۔[2]

---

[1] الطاف ص ۵۶ [2] ایضاً

مسالک علت

علت کی دریافت کے طریقوں کو مسالک علت کہتے ہیں۔

مسالک علت کی تعداد میں اختلاف ہے جن میں سے چند حسب ذیل ہیں، جو اثباتاً یا نفیاً عام کتب اصول میں ملتے ہیں۔

اجماع، نص، ایما، مناسبت، سبر و تقسیم، طرد یا دوران، شبہ، تنقیح مناط۔[1] ان میں سے اول الذکر تین مسالک اصلی یا نقلی ہیں اور باقی استنباطی۔[2]

۱۔ اجماع۔ علت کی دریافت کا ایک طریقہ یہ ہے کہ کسی عصر میں اس پر اجماع ہو جائے کہ فلاں وصف حکم کی علت ہے۔ مثلاً مال میں صغیر پر ولایت کے لئے صغر کا علت ہونا۔[3]

جمہور اصولیین اجماع کو مسالک علت مانتے ہیں۔[4] اجماع کے لئے ضروری نہیں کہ وہ قطعی ہو ظنی اجماع بھی مسالک علت ہو سکتا ہے۔[5]

۲۔ نص صریح۔ نص صریح کی علت پر دلالت کی دو صورتیں ہیں:۔

۱۔ نص ایسے صریح الفاظ پر مشتمل ہو جو صرف علت کے لئے وضع کئے گئے ہیں اور جن میں علت کے سوا کوئی دوسرا احتمال نہ ہو۔ مثلاً لعلۃ کذا، لسبب کذا، لأجل یا من أجل کذا، کی یا اذن۔

۱؎ آمدی ج ۳ ص ۳۰۸ – ۳۳۰، مختصر ج ۲ ص ۲۳۲ – ۲۳۵، تنقیح و توضیح ج ۲ ص ۶۸، مسلم ج ۲ ص ۲۹۵ – ۳۱۲
مزید تفصیل ارشاد الفحول ص ۲۱۰ میں دیکھی جا سکتی ہے۔

۲؎ مستصفے ج ۲ ص ۲۸۸ / ۲۹۵، اللمع ص ۶۲ — محقق تفتازانی لکھتے ہیں کہ مسالک صحیح صرف تین ہیں:
نص، اجماع اور مناسبت (تلویح ج ۲ ص ۶۸) — اہل اصول کا اس میں اختلاف ہے کہ مسالک اجماع،
مسالک نص پر مقدم ہے یا مسالک نص مسالک اجماع پر (ارشاد حوالہ سابقہ)۔
مثلاً آمدی، ابن ہمام اور محب اللہ مسالک اجماع کو مسالک نص سے پہلے ذکر کرتے ہیں اور غزالی اور صدر الشریعہ
مسالک نص کو مسالک اجماع سے پہلے (آمدی ج ۳ ص ۳۲۹، تحریر ص ۳۳۲، مسلم ج ۲ ص ۲۹۵، مستصفے ج ۲ ص ۲۸۸، تنقیح و توضیح ج ۲ ص ۶۹)

۳؎ آمدی ج ۳ ص ۳۲۸، تنقیح و توضیح ج ۲ ص ۶۹، مسلم و فواتح ج ۲ ص ۲۹۵۔

۴؎ ارشاد ص ۲۱۰ ۵؎ آمدی و ارشاد حوالہ جات سابقہ۔

۲ — نص میں ایسے الفاظ ہوں جو صرف علیت کے لئے وضع نہیں کئے گئے بلکہ علیت کے لئے وہ ظاہر ہوں اور ان میں علیت کے سوا کوئی دوسرا مرجوح احتمال بھی ہو مثلاً لام، با، فاء وغیرہ [۱]

نص صریح کی ان دونوں طرح کی دلالتوں کو احناف بھی مانتے ہیں اور شوافع بھی اور پہلی صورت کو دوسری سے اعلیٰ مانتے ہیں۔ [۲]

۳ — ایماء و تنبیہ۔ ایماء و تنبیہ میں لفظ کی علت پر دلالت بالوضع نہیں ہوتی بلکہ لفظ کا وضعاً جو مدلول ہے، اس سے تعلیل لازم آتی ہے [۳]

شوافع، ایماء و تنبیہ کی علت پر دلالت کو ایک مستقل مسلک علت قرار دیتے ہیں [۴] اور احناف اسے مستقل مسلک علت نہیں مانتے بلکہ مسلک نص ہی کے تحت درج کرتے ہیں [۵]

---

[۱] جمع و محلی ج ۲ ص ۲۶۳، تحریر و تیسیر ج ۳ ص ۳۹۔
"لأجل" یا "من أجل" مثلاً إنما جعل الاستئذان لأجل البصر (مسلم ج ۲ ص ۲۹۵) یا من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل الآية (محلی ج ۲ ص ۲۶۳) "کی" مثلاً کیلا یکون دولة بین الأغنیاء (محلی حوالہ سابقہ، تنقیح و توضیح ج ۲ ص ۶۸)۔ "إذن" مثلاً إذن لأذقناك ضعف الحياة الآية (محلی حوالہ سابقہ) یا إذن تکفی همك ويغفر ذنبك (مسلم ج ۲ ص ۲۹۵)۔
"لام" مثلاً لتخرج الناس من الظلمات إلى النور (محلی ج ۲ ص ۲۶۳، مسلم حوالہ سابقہ)
"باء" مثلاً فبظلم من الذين هادوا حرمنا الآیہ (محلی حوالہ سابقہ) یا فبما رحمة من الله لنت لهم (مسلم ج ۲ ص ۲۹۶)
"فاء" جبکہ وصف پر داخل ہو مثلاً فإنهم يحشرون يوم القيامة الحديث، یا حکم پر داخل ہو مثلاً السارق والسارقة فاقطعوا الآیہ، یا کلام راوی میں ہو مثلاً سها فسجد (محلی و مسلم حوالہ جات سابقہ)
بعض حضرات فاء کی علت پر دلالت کو نص صریح کی دلالت نہیں مانتے بلکہ اسے ایماء کے تحت لاتے ہیں مثلاً آمدی (ج ۳ ص ۳۹)۔ مذکورہ حروف کے علاوہ حسب ذیل حروف کو بھی علت پر دلالت کیلئے استعمال کیا جاتا ہے: إن، أن، إنّ، لعل، إذ، حتی، لا جرم، واو اور ادوات شرط و جزا (ارشاد ص ۲۱۱، ۲۱۲)۔

[۲] جمع و محلی ج ۲ ص ۲۶۳۔ تحریر و تیسیر ج ۳ ص ۳۹۔

[۳] آمدی ج ۳ ص ۳۹، توضیح ج ۲ ص ۶۸۔

[۴] آمدی ج ۳ ص ۳۹، جمع ج ۲ ص ۲۶۶۔

[۵] تنقیح و توضیح ج ۲ ص ۶۸، تحریر ص ۶۵۴، مسلم ج ۲ ص ۲۹۶۔

ایماء و تنبیہ کی متعدد صورتیں ہیں اور اس کی قریب قریب تمام صورتوں کو احناف و شوافع دونوں تسلیم کرتے ہیں۔ [ل]

۴۔ مناسبت۔ علامہ تفتازانی نے مناسبت کی حسب ذیل تعریف کی ہے۔

هي كون الوصف بحيث يكون ترتب الحكم عليه متضمنا لجلب نفع أو دفع ضرر معتبر في الشرع [۲]

۵۔ سبر و تقسیم۔ اوصاف کا حصر کہ وصف یا تو یہ ہو سکتا ہے یا یہ، یہ تقسیم کہلاتا ہے۔ اور ان اوصاف کو پرکھنا کہ ان میں سے کس وصف میں علت بننے کی صلاحیت ہے اور کن اوصاف میں یہ صلاحیت نہیں، اسے سبر کہتے ہیں [۳]۔ سبر کے لغوی معنی ہیں اختبار یعنی پرکھنا [۴]

ل: تفصیل کے لئے حسب ذیل مراجع کی طرف رجوع کیا جا سکتا ہے۔ آمدی ج ۳ ص ۳۹-۴۳۔ ارشاد ص ۲۱۲۔ تنقیح و توضیح ج ۲ ص ۷۸-۷۹۔ تحریر ص ۲۶۵-۲۶۷۔ مسلم و فواتح ج ۲ ص ۲۹۶-۲۹۸۔

۲: تلویح ج ۲ ص ۹۶۔ قاضی امام ابو زید دبوسی نے مناسب کی یہ تعریف کی ہے "المناسب عبارة عما لو عرض على العقول تلقته بالقبول" (آمدی ج ۳ ص ۳۹)۔
امام غزالی لکھتے ہیں: "المناسب ما هو على منهاج المصالح بحيث إذا أضيف الحكم إليه انتظم" (مستصفى ج ۲ ص ۲۹۶)
ابن حاجب لکھتے ہیں: "المناسب وصف ظاهر منضبط يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً من حصول مصلحة أو دفع مفسدة" (مختصر ج ۲ ص ۲۳۹)
علامہ آمدی نے بھی مناسب کی تعریف قریب قریب ابن حاجب کی طرح کی ہے۔ (ج ۳ ص ۳۹)۔
بعض لوگ مناسب کی تعریف میں حسب ذیل دو تعبیرات اختیار کرتے ہیں۔ (۱) المناسب الملائم لأفعال العقلاء (جمع ج ۲ ص ۲۷۳، ۲۷۵) (۲) ما يجلب نفعاً أو يدفع ضرراً (ایضاً)
امام رازی کہتے ہیں کہ ان دو تعبیرات میں سے پہلی تعبیر ان لوگوں کی ہے جو اللہ تعالیٰ کے افعال کی تعلیل کے قائل نہیں اور دوسری تعبیر ان لوگوں کی ہے جو اس کے قائل ہیں (اسنوی ج ۳ ص ۳۹-۴۰۔ محلی ج ۲ ص ۲۷۵)۔
مناسبت کے بحث میں بڑا التباس اور غموض ہے جس کا اظہار علامہ تفتازانی نے ان الفاظ میں کیا ہے "وقد اضطرب كلام القوم في بحث المناسبة وأقسامها وما يتعلق بها" (تلویح ج ۲ ص ۶۹) خلاصہ یہ کہ مطلوبہ باتیں دیکھی جائیں گی۔ (۱) عقل کے نزدیک مقبول ہو اور (۲) علل شرعیہ منقولہ کے موافق ہو۔ اس کے لئے عرض علی الاصول درکار ہے۔ مستصفی ج ۲ ص ۲۹۷، ۲۹۸، ۳۰۰-۳۰۱۔ آمدی ج ۳ ص ۳۹، ۵۲، ۵۳۔ منہاج ص ۵۰۔ تلویح ج ۲ ص ۶۹، ۷۰ کے تقابلی مطالعہ سے اس بحث میں التباس اور غموض کا بخوبی اندازہ ہو سکتا ہے۔

۳: تحریر و تقریر ج ۳ ص ۱۹۵۔

۴: ارشاد ص ۲۱۳۔

سبر و تقسیم میں پہلے تمام اوصاف کا حصر کیا جاتا ہے پھر ان میں سے جن اوصاف میں علت بننے کی صلاحیت نہیں ہوتی، انھیں متعین طریق حذف کے ذریعہ باطل کیا جاتا ہے، اور جو وصف باقی رہ جاتا ہے وہ علت کے لئے متعین ہو جاتا ہے۔ [1]

سبر و تقسیم میں اوصاف کا حصر و ابطال اگر قطعی ہو یعنی نص یا اجماع سے ثابت ہو کہ اوصاف صرف انہی میں منحصر ہیں اور باطل شدہ اوصاف کی عدم علیت بھی اجماع یا نص سے ثابت ہو تو یہ بالاجماع قطعی مسلک علت ہے۔ [2]

اور اگر حصر و ابطال کی یہ صورت نہ ہو تو یہ ظنی مسلک علت ہے اور عام شوافع کے نزدیک یہ تعلیل کے لئے حجت ہے، عام احناف کے نزدیک حجت نہیں۔ [3]

۶، ۷ ـ طرد اور دوران۔ وجود وصف سے وجود حکم ہی طرد ہے، اور انتفاء وصف سے انتفاء حکم یہ عکس ہے اور دوران، طرد و عکس ہی کا دوسرا نام ہے۔ [4]

---

[1] تحریر و تیسیر ج ۴ ص ۴۹، مسلم و فواتح ج ۲ ص ۲۹۹۔

[2] تحریر و تیسیر ج ۴ ص ۴۷، ۴۹، مسلم و فواتح ج ۲ ص ۳۰۰، مثلاً ولایت اجبار کے بارے میں یا تو یہ کہا جائے کہ اس کی کوئی علت نہیں، یا یہ کہ اس کی علت بکارت ہے، یا یہ کہ اس کی علت صغر ہے، یا یہ کہ اس کی علت کوئی اور وصف ہے، ان میں سے پہلی اور چوتھی صورت اجماع سے باطل ہے، اور تیسری صورت اس نص نبوی سے باطل ہے کہ "الثیب احق بنفسها" ہیں، دوسری صورت یعنی وصف صغر کا علت ہونا متعین ہو گیا (منہاج ص ۷۰، نیز تنقیح و توضیح ج ۲ ص ۷۰، باختصار)۔

[3] تحریر و تیسیر، مسلم و فواتح، تنقیح و توضیح حوالجات سابقہ)۔
احناف کے نزدیک اس لئے حجت نہیں کہ وصف باقی کے علت بننے کے لئے ان کے نزدیک مجرد مناسبت جسے اخالہ کہتے ہیں کافی نہیں، بلکہ وصف مناسب کا مؤثر ہونا ضروری ہے۔ اور شوافع کے اس لئے حجت ہے کہ تعلیل کے لئے ان کے نزدیک اخالہ بھی کافی ہے (تحریر و تیسیر، مسلم و فواتح حوالجات سابقہ)۔
صدر الشریعۃ لکھتے ہیں کہ سبر و تقسیم کا مرجع چونکہ نص یا اجماع یا مناسبت ہے، اس لئے علماء احناف نے اس کا اعتبار نہیں کیا۔ (تنقیح و توضیح حوالہ سابقہ)۔

[4] مسلم و فواتح ج ۲ ص ۳۰۲۔

بعض اصحاب طرد، ملائمت یا تاثیر کی شرط کے بغیر صرف طرد کو، وصف کی علیت کے لئے کافی سمجھتے ہیں اور بعض حضرات صرف طرد کو کافی نہیں سمجھتے بلکہ اس کے ساتھ عکس کو بھی ضروری قرار دیتے ہیں۔ [1]

پھر ان میں سے بعض لوگ طرد و عکس یا دوران سے وصف کی علیت کے ثبوت کے لئے یہ بھی ضروری سمجھتے ہیں کہ نص، وجود و عدم وصف، دونوں حالتوں میں قائم ہو لیکن حکم نص کی طرف مضاف نہ ہو بلکہ وصف کی طرف مضاف ہو۔ [2]

بعض معتزلہ دوران کو وصف کی علیت کے لئے قطعی دلیل سمجھتے ہیں، لیکن جمہور کے نزدیک یہ ظنی دلیل ہے [3]۔ اور اکثر شوافع کا یہی مذہب ہے [4]۔ اور بعض اہل اصول کے نزدیک، مجرد دوران، وصف کی علیت کے لئے نہ قطعی دلیل ہے اور نہ ظنی۔ استاد ابو منصور، ابن سمعانی غزالی، شیخ ابو اسحٰق شیرازی، آمدی، اور ابن حاجب کا یہی مذہب ہے [5]۔ احناف کا مذہب بھی یہی ہے [6]۔

---

[1] کشف بزدوی ج ۳ ص ۱۰۸۵، تنقیح و توضیح ج ۲ ص ۷۷۔

[2] ایضاً۔ مثلاً ایک شخص اگر نماز کے لئے کھڑا ہو اور وہ باوضو ہو تو اس پر وضو واجب نہیں، اور اگر وہ بیٹھا ہو اور محدث ہو تو اس پر نماز کے لئے وضو واجب ہے۔ پس معلوم ہوا کہ وضو، وجوداً و عدماً حدث کے ساتھ دائر ہے اور نص دونوں حالتوں میں موجود ہے یعنی وجود حدث کی حالت میں بھی اور عدم حدث کی حالت میں بھی۔ لیکن حکم نص کی طرف مضاف نہیں بلکہ وصف کی طرف مضاف ہے کیونکہ نص اذا قمتم الی الصلوٰۃ فاغسلوا الآیۃ سے تو اس کا وجوب ثابت ہوتا ہے کہ جب بھی قیام الی الصلوٰۃ پایا جائے وضو واجب ہوگا اور جب قیام الی الصلوٰۃ نہ پایا جائے وضو واجب نہ ہوگا (کشف بزدوی و تنقیح حوالہ جات سابقہ)۔

یا مثلاً یہ کہ خمر جب مسکر ہو تو حرام ہوتی ہے اور جب اس کا اسکار زائل ہو جائے، یا یہ خود سرکہ بن جائے تو حرام نہیں رہتی۔ تو معلوم ہوا کہ تحریم، وجوداً و عدماً، سکر کے ساتھ دائر ہے۔ (آمدی ج ۳ ص ۶۱، تلویح ج ۲ ص ۷۷)

[3] ارشاد ص ۲۲۱۔

[4] آمدی ج ۳ ص ۶۱

[5] ارشاد حوالہ سابقہ

[6] تنقیح و توضیح ج ۲ ص ۷۷، مسلم و فواتح ج ۲ ص ۳۰۲۔

٨۔ شبہ۔ شبہ اس وصف کو کہتے ہیں جو مناسب لذاتہ نہیں لیکن اس میں مناسبت کا وہم ہوتا ہے، بایں طور کہ بعض احکام میں شارع نے اس کی طرف التفات کیا ہو[1] اور کبھی اشبہ الوصفین کو بھی شبہ کہتے ہیں[2]

احناف کے نزدیک شبہ نہ علت ہے اور نہ مسالک علت۔ اور شوافع میں سے باقلانی صیرفی ابواسحٰق شیرازی اس کے قائل نہیں، باقی شوافع اس کے قائل ہیں[3]

جو لوگ قائل ہیں ان میں سے بعض کے نزدیک یہ علت ہے بعض کے نزدیک مسالک علت۔ اور جو لوگ اسے مسالک علت مانتے ہیں، ان میں سے بعض کے نزدیک یہ مطلقاً مسالک علت ہے، بعض کے نزدیک اس کی طرف اس وقت رجوع کیا جائے گا جب دوسرا مسالک علت موجود نہ ہو[4]

٩ ــ تحقیق، تنقیح اور تخریج مناط۔ مناط یعنی علت پر تین طرح سے نظر کی جاتی ہے اس کی تحقیق میں، اس کی تنقیح میں اور اس کی تخریج میں[5]

تحقیق مناط۔ نص یا اجماع یا استنباط سے علت معلوم ہو جانے کے بعد آحاد صور یعنی جزئیات میں وجود علت کی معرفت میں نظر اسے تحقیق مناط کہتے ہیں[6]

---

[1] آمدی ج ٣ ص ٦٠، مسلم و فواتح ج ٢ ص ٣٠١۔

مثلاً یہ کہنا کہ نماز کے لئے طہارت ضروری ہے اور طہارت کی صورت جس طرح ازالہ حدث ہے ازالہ خبث بھی ہے، لہٰذا جس طرح ازالہ حدث کے لئے پانی متعین ہے اور کسی دوسرے مائع سے ازالہ حدث جائز نہیں اسی طرح ازالہ خبث کے لئے بھی پانی متعین ہوگا (مسلم و فواتح ج ٢ ص ٣٠١، ٣٠٢)۔

[2] آمدی حوالہ سابقہ ص ٥٨، ٥٩، مسلم و فواتح ج ٢ ص ٣٠٢)

مثلاً مقتول غلام جس کی قیمت حر کی دیت سے زیادہ ہو۔ غلام اپنے وصف آدمیت کی وجہ سے حر کے مشابہ ہے اور وصف مالیت کی وجہ سے فرس سے مشابہ ہے، لیکن چونکہ اس میں وصف آدمیت اشبہ ہے اس لئے اس کا الحاق حر کے ساتھ کیا جائیگا (آمدی حوالہ سابقہ ص ٥٩، مسلم و فواتح ج ٢ ص ٣٠٣)۔

[3] مسلم و فواتح ج ٢ ص ٣٠٢۔ [4] ایضاً [5] مستصفیٰ ج ٢ ص ٢٣٠۔

[6] آمدی ج ٣ ص ٦٢، مسلم و فواتح ج ٢ ص ٢٩٥ ــــ علت نص سے معلوم ہو مثلاً جہت قبلہ جو وجوب استقبال کی مناط ہے اور جہت ما کنتم فولوا وجوھکم شطرہ سے ایماءً معلوم ہوتی ہے، ابھی حالت اشتباہ میں اس کی تحقیق کہ کونسی جہت جہت قبلہ ہے تحقیق مناط ہے ــــ اور علت اجماع سے معلوم ہو مثلاً عدالت جو وجوب قبول شہادت کی مناط ہے اور جس پر اجماع ہے پس کسی شخص معین کے بارے میں اس کی تحقیق کہ یہ عادل ہے یا نہیں، یہ تحقیق مناط ہے۔ (باقی بر صفحہ آئندہ)

تنقیح مناط۔ وصف مناسب کے ساتھ مختلط غیر معتبر اوصاف کے حذف والغاء کے ذریعے اس وصف کی تعیین میں نظر جس کے علت ہونے پر تعیین کے بغیر نص دلالت کرتا ہے۔ [1]

تخریج مناط۔ نص یا اجماع کسی حکم پر دلالت کریں لیکن اس کی علت پر دلالت نہ کریں تو اس حکم کی علت کے اثبات میں نظر و اجتہاد، یہ تخریج مناط کہلاتا ہے۔ [2]

تحقیق مناط سے احتجاج میں کسی کا اختلاف نہیں۔ تنقیح مناط کے اکثر منکرین قیاس تک قائل ہیں۔ لیکن تخریج مناط میں اختلاف ہے۔ اہل ظاہر، شیعہ اور بغدادی معتزلہ کی ایک جماعت اس کے منکر ہیں۔ [3]

احناف نظر و اجتہاد کے ان تینوں طریقوں کے قائل ہیں، اگرچہ انھوں نے یہ اصطلاحات مقرر نہیں کیں۔ [4]

(بقیہ حاشیہ از صفحۂ گزشتہ)

اور علت اجتہاد و استنباط سے معلوم ہو مثلاً شدت مطربہ جو تحریم شرب خمر کی مناط ہے۔ پس اس کی تحقیق کہ شدت مطربہ نبیذ میں موجود ہے یا نہیں، یہ تحقیق مناط ہے (آمدی و مستصفٰی حوالہ سابقہ)۔

(حاشیہ صفحہ ہذا)۔ [1] آمدی ج ۳ ص ۹۳۔ مثلاً اعرابی کا قصہ۔ وقاع کے اگرچہ نص علت کی طرف ایما کرتا ہے لیکن غیر معتبر اوصاف کے حذف کے ذریعہ علت حقیقی کی دریافت ہو سکے اور اجتہاد کی محتاج ہے۔ اور اس کی صورت یہ ہے کہ اس حکم میں متعدد اوصاف سامنے رکھے جائیں اس کا اعرابی ہونا۔ اس کا شخص معین ہونا، اس زمانہ یا اس مقام یا اس خاص دن میں ہونا، موطوءۃ کا زوجہ یا معین عورت ہونا۔ ان تمام اوصاف کا تاثیر میں کوئی دخل نہیں۔ لہٰذا نہار رمضان میں وقاع یہ وصف مؤثر ہوگا (آمدی حوالہ سابقہ بتصرف) اور احناف وصف وقاع کا بھی الغاء کر کے صوم رمضان کے عمداً افساد کو وصف مؤثر مانتے ہیں (مسلم و فواتح ج ۲ ص ۲۹۸)

[2] آمدی حوالہ سابقہ۔ مثلاً تحریم شرب خمر کے لئے شدت مطربہ کے وصف علیت کے لئے اثبات یا محدود میں وجوب قصاص کے لئے قتل عمد عدوان کا علت ہونا (ایضاً) [3] آمدی ج ۳ ص ۹۲، ۹۳

[4] مسلم و فواتح حوالہ سابقہ۔ بعض لوگوں نے احناف کی طرف یہ منسوب کیا ہے کہ وہ تخریج مناط کے قائل نہیں لیکن دراصل احناف مذکورہ معنی میں، تخریج مناط کے منکر نہیں بلکہ اس تخریج مناط کے منکر ہیں جو اخالہ کے معنی میں ہو (ایضاً) اور تخریج مناط کے معنی اخالہ کے بھی آتے ہیں چنانچہ ابن حاجب مسالک علت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں: الرابع المناسبة والاخالة وتسمى تخريج المناط وهو تعيين العلة بمجرد ابداء المناسبة من ذاته لا بنص ولا غيره (مختصر ج ۲ ص ۲۳۹)۔

شاہ صاحب کے نزدیک مسالک علت

شاہ صاحب کے نزدیک مسالک علت کیا ہیں اس کی صراحت انھوں نے دو مقامات پر کی ہے۔

ایک جگہ لکھتے ہیں:۔

"وأما معرفة العلة والركن والشرط فأصرحها أن يكون بالنص مثل "كل مسكر حرام" "لا صلوة لمن لم يقرأ بأم الكتاب" "لا تقبل صلوة أحدكم حتى يتوضأ" ثم الإشارة والإيماء مثل قول الرجل "واقعت أهلي في رمضان" قال "أعتق رقبة" وتسمية الصلاة قياما وركوعا وسجودا إنها أركانها، وقوله صلى الله عليه وسلم "دعهما فإني أدخلتهما طاهرتين" يفهم اشتراط الطهارة عند لبس الخفين، ثم أن يكثر الحكم بوجود الشيء عند وجوده أو عدمه عند عدمه حتى يتقرر في الذهن علية الشيء أو ركنيته أو شرطيته بمنزلة ما يقع في ذهن العارف من معرفة موضوعات اللغة العربية عند ممارسة العرب واستعمالهم إياها في المواضع المقرونة بالقرائن من حيث لا يدري ولا يقدر أن ينفي تلك المعرفة، فإذا رأينا الشارع كلما صلى ركع وسجد وقعد عند العجز وتكرر ذلك جزمنا بالمقصود، وإن شئت الحق فهذا هو المعتبر في معرفة الأوصاف النفسية مطلقا، فإذا رأينا الناس يجمعون الخشب ويصنعون منه شيئا يجلس عليه ويحمون الشمس عرفنا من ذلك أوصافه النفسية، ثم تخريج المناط اعتمادا على وجدان مناسبة أو على السبر والحذف"۔[1]

یہاں شاہ صاحب نے علت، رکن اور شرط تینوں کی دریافت کے یکساں طریقے بیان کئے ہیں لیکن موضوع زیر بحث سے متعلق اس اقتباس کے صرف وہ حصے ہیں جن پر خط کھینچ دیا گیا ہے۔

دوسری جگہ لکھتے ہیں:۔

"باز شناختن علت از میان اوصافے کہ در نص ہست کار مجتہد است از کارہائے اجتہاد، و جملہ آں تتبع دلائل شرع و سبر و حذف و تنقیح مناط و معرفت مناسبت عقلیہ و استقرائے احوال حکم وعدم حکم و تجرید علت از اوصافے کہ بحسب عادت بآں ملحق شدہ۔"

---

[1] حجۃ اللہ ج ۱ ص ۱۳۷۔

اما تتبع دلائل شرعیہ پس مثال آں "الزانیة والزانی فاجلدوا" پس حدیث غیر محصن را
بآں ملحق کردند و زانی محصن را رجم قرار دادند. "السارق والسارقة فاقطعوا" از حدیث
معلوم شد "لا قطع الا فی ربع دینار"

مثال سبر و حذف و تنقیح مناط "البر بالبر" پس جمیع اوصاف بر ربط حدا بعد
واحد تامل کردیم سبب کہ قابل علیت شد الا مطعوم مقتات مدخر مقدر و ثمنیة در ثمنین۔

باز تتبع دلائل شرعیہ گاہے جنس باشد مانند "کل مسکر حرام" وگاہے چنانکہ زد یا رو
اقتصار و بیان آں حوالہ داد۔ و چوں علت حکم دست شد بیان قاعدہ جامعہ مانعہ
بادنیٰ عنایة میتواں کرد۔[1]

مذکورہ اقتباسات سے ثابت ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک مسالک علت حسب ذیل ہیں:
نص، ایماء، مناسبت، سبر و حذف، دوران، تنقیح مناط، تخریج مناط۔

مسلک دوران کے سوا، ان تمام مسالک علت کا ذکر مذکورہ اقتباسات میں لفظی صراحت کے ساتھ موجود ہے البتہ دوران کی بابت لفظی صراحت نہیں لیکن اس کے معنی و مفہوم کی صراحت بھی موجود ہے یعنی "أن یکثر الحکم بوجود الشئ عند وجودہ أو عدمہ عند عدمہ" اور "استقراء مواضع حکم و عدم حکم" ان دونوں عبارتوں میں جو بات کہی گئی ہے، اسی کے لئے دوران کا اصطلاحی لفظ استعمال کیا جاتا ہے۔ کیونکہ جیسا کہ معلوم ہو چکا وجود وصف سے وجود حکم اور انتفاء وصف سے انتفاء حکم، اسی کا نام دوران ہے۔

البتہ دو چیزیں ایسی رہ جاتی ہیں جن کی مذکورہ اقتباسات میں صراحت ہے اور بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ وہ دونوں بھی، شاہ صاحب کے نزدیک مذکورہ مسالک علت کے علاوہ، کوئی جدید اور مستقل مسالک ہیں، ایک تتبع دلائل شرعیہ دوسرے تجرید۔

تتبع دلائل شرعیہ کا ذکر مقدمہ مصفی ہی میں شاہ صاحب نے چار جگہ کیا ہے۔ الفاظ کی تحدید، علت کی تعیین، رضائے مؤکد و غیر مؤکد کی تمیز اور ادلہ کی و شروط کی تعیین، ان تمام چیزوں کا ایک ذریعہ شاہ صاحب نے تتبع دلائل شرعیہ کو قرار دیا ہے اور ہر جگہ تتبع دلائل شرعیہ کی صورتیں بھی بیان کی ہیں

---

[1] مقدمہ مصفیٰ ج ۱ ص ۲۰۔

اور کہیں کہیں مثالیں بھی دی ہیں۔

اس موقع پر صرف اس سے بحث ہے کہ علت کے تعیین کے سلسلہ میں "تتبع دلائل شرعیہ" کی شاہ صاحب کے نزدیک کیا صورت ہے۔ اس کی تصریح انھوں نے خود ہی ان الفاظ میں کر دی ہے کہ "از تتبع دلائل شرعیہ گاہے بنص باشد مانند کل مسکر حرام و گاہے باشارہ و ایماء و اقتضاء"[1]

معلوم ہوا کہ تتبع دلائل شرعیہ، شاہ صاحب کے نزدیک کوئی جدا گانہ مسلک علت نہیں بلکہ مسلک نص اور مسلک ایماء کے مجموعہ ہی کا نام مسلک "تتبع دلائل شرعیہ" ہے۔ اسی لئے شاہ صاحب نے حجۃ میں جہاں معرفت علت کے طریقے تحریر فرمائے ہیں، وہاں "تتبع دلائل شرعیہ" کا ذکر نہیں کیا بلکہ اس کی جگہ "فاصرحها ما یکون بالنص . . . ثم بالاشارة والایماء" کا ذکر ہے[2]

تجرید کا ذکر بھی شاہ صاحب نے مقدمہ مصفیٰ ہی میں تین جگہ کیا ہے اور بتایا ہے کہ الفاظ کی تحدید، رکن و شرط کی تعیین اور علت کی دریافت، ان سب کا ایک ذریعہ تجرید بھی ہے۔ تحدید الفاظ اور تعیین رکن و شرط کے بیان میں شاہ صاحب نے تجرید مفہوم استعمال کیا ہے اور علت کی شناخت کے بیان میں تجرید علت، لیکن الفاظ کی تحدید اور رکن و شرط کی تعیین کے مواقع پر تجرید کا جو مطلب بیان کیا ہے اور اس کی جو مثالیں دی ہیں ان کا حاصل قریب قریب وہی ہے جسے شاہ صاحب نے علت کی تعیین کے سلسلے میں ان الفاظ میں ادا کیا ہے "تجرید علت از اوصاف کہ بحسب عادت باآں ملحق شدہ" یعنی طردی اوصاف کو چھانٹ کر علیحدہ کرنا اسے تجرید کہتے ہیں خواہ وہ مفہوم کی تجرید ہو یا علت کی۔

جو اوصاف عادت کے طور پر علت کے ساتھ لاحق ہوتے ہیں اور جنھیں طردی اور لازمی اوصاف کہا جاتا ہے انھیں چھانٹ کر علیحدہ کرنا اور علیت کے لئے اوصاف طردیہ کے بجائے وصف مناسب کو متعین کرنا۔ یہ شاہ صاحب کے نزدیک تجرید علت ہے۔

سوال یہ ہے کہ طردی اوصاف کو چھانٹنا اور وصف مناسب کو علیت کے لئے متعین کرنا اس کا طریقہ کیا ہے؟

---

[1] مقدمہ مصفیٰ ج ۱ ص ۲۰

[2] حجۃ ج ۱ ص ۱۳۸۔

جب کسی مناسب وصف کے ساتھ ایسے اوصاف مختلط ہو جائیں جن کا حکم میں کوئی اثر نہ ہو (جیسے کہ طردی اوصاف) تو ان اوصاف کو وصف مناسب سے علیحدہ کرنے کا طریقہ تنقیح مناط ہے [1]۔ اور جب کسی فعل میں چند مناسب اوصاف ہوں، تو ان میں سے کونسا وصف علت ہوگا اس کی تعیین کا طریقہ سبر و حذف ہے [2]۔

گویا وصف مناسب سے دوسرے اوصاف کو علیحدہ کرنے کے صرف دو طریقے ہیں: تنقیح اور سبر و تقسیم۔

لہٰذا جس مسلک علت کو شاہ صاحب تجربہ سے تعبیر کرتے ہیں، تحلیل کے بعد اس کی دو صورتیں ہوئیں، تنقیح مناط اور سبر و حذف [3]۔ بالکل اسی طرح جس طرح تنقیح دلائل شرعیہ کی تفصیلی صورتیں دو ہی تھیں ایک نص، دوسرے اجماع۔

اور جب تجربہ علت، تنقیح مناط اور سبر و حذف، ان دونوں یا ان میں سے کسی ایک کے تحت مندرج ہے، تو یہ کوئی جداگانہ مسلک علت نہ ہوا۔

غالباً اسی لئے شاہ صاحب نے حجۃ میں جہاں معرفت علت کے طریقے لکھے ہیں وہاں تجربہ کا ذکر نہیں کیا۔ البتہ سبر و حذف کا ذکر کیا ہے اور تنقیح مناط کے بجائے تخریج مناط کا ذکر کیا ہے۔

اس تفصیل کے بعد یہ نتیجہ نکلا کہ شاہ صاحب کے نزدیک مسالک علت صرف وہی ہیں جو پہلے ذکر کئے جا چکے۔

شاہ صاحب نے مسلک علت کی حیثیت سے اجماع کا ذکر نہیں کیا، تاہم اجماع کے مسلک علت ہونے کا ذکر مالکی حنفی اور شافعی اصولیین سب ہی کرتے ہیں [4] اور شاہ صاحب جمہور کی مخالفت کبھی نہیں کرتے۔ دوسرے یہ کہ اجماع کے دلائل شرعیہ میں سے ہونے کو شاہ صاحب تسلیم کرتے ہی ہیں۔ چنانچہ لکھتے ہیں: "واصل ثالث از اصول شریعت اجماع است" [5]

---

[1] اصول التشریع الاسلامی ص ۱۳۱۔ [2] ایضاً

[3] واضح رہے کہ طردی اوصاف سے علت کو متمیز کرنے کا اصل طریقہ تنقیح ہے لیکن تنقیح اور سبر و حذف میں شاہ صاحب کے نزدیک چونکہ کوئی فرق نہیں معلوم ہوتا جیسا کہ آئندہ معلوم ہوگا، اسی لئے یہاں تنقیح اور سبر و حذف دونوں کو تجربہ ہی کی دو صورتیں شمار کرائی گئی ہیں۔

[4] مختصر ج ۲ ص ۲۳۳۔ آمدی ج ۳ ص ۳۸۔ مسلم ج ۲ ص ۲۹۵۔ [5] ازالۃ ج ۲ ص ۸۵۔

اس موقع پر اس امر کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ عام اصولیین ایماء کو مسالک علت تحریر کرتے ہیں اور اس کے ساتھ اشارہ اور اقتضاء کا ذکر نہیں کرتے۔ اور شاہ صاحب نے "تحریر الاشارۃ والایماء" اور لگا ہے باشارہ و ایماء و اقتضاء لکھ کر اشارہ و اقتضاء کو بھی مسالک علت ہونے میں ایماء کے ساتھ شامل کر لیا ہے۔

شاہ صاحب نے غالباً ایسا اس لئے کیا ہے کہ اشارہ اور اقتضاء بھی ایماء ہی کی طرح، شوافع اور شاہ صاحب کے نزدیک دلالت منطوق غیر صریح ہی کی اقسام ہیں جیسا کہ دلالت کی بحث میں گذر چکا، اور جس طرح منطوق صریح یعنی نص اور ظاہر علت پر دلالت کیا کرتے ہیں اسی طرح منطوق غیر صریح یعنی اشارہ ایماء اور اقتضاء بھی علت پر دلالت کرتے ہیں۔

شاہ صاحب نے مجتہد اور مقدمہ مصفٰی کے مذکورہ اقتباسات میں اپنے بیان کردہ مسالک علت میں سے مسالک نص، مسالک ایماء، اور مسالک سبر و حذف و تنقیح مناط کی مثالیں بھی لکھی ہیں، اور تتبع دلائل شرعیہ کی مثال بھی مستقلاً ذکر کی ہے۔ مسالک نص کی مثال ہے "کل مسکر حرام" مسالک ایماء کی مثال ہے۔ مواقعت اعرابی کا واقعہ۔ مسالک سبر و حذف و تنقیح کی مثال ہے البر بالبر۔ اور تتبع دلائل شرعیہ کی مثال ہے الزانیۃ والزانی الآیہ اور السارق والسارقۃ فاقطعوا الآیہ۔

ان میں سے تتبع دلائل شرعیہ کی مثال کے علاوہ باقی تمام مسالک علت کی مثالیں تو وہی ہیں جو عام طور سے کتب اصول میں ملتی ہیں البتہ تتبع دلائل شرعیہ کی جو مثال لکھی ہے وہ محل نظر ہے۔

اس مثال پر گفتگو سے قبل یہ بات ذہن میں رہنا ضروری ہے کہ شاہ صاحب نے تتبع دلائل شرعیہ کی دو صورتیں بتائی ہیں نص اور ایماء، جیسا کہ معلوم ہو چکا۔

اگر اس مثال میں صرف "الزانیۃ والزانی فاجلدوا" اور "السارق والسارقۃ فاقطعوا" کا ذکر ہوتا، ان سے متعلق احادیث کا ذکر نہ ہوتا، تب تو یہ مثال صحیح ہوتی، کیونکہ کلام شارع میں فاء تعقیب کے ذریعہ حکم کا وصف پر ترتب، وصف کے علت ہونے کی دلیل ہے اور احناف اسے مسالک نص قرار دیتے ہیں اور شوافع مسالک ایماء، اور اس کی مثال میں بھی سرقے سے متعلق آیت پیش کرتے ہیں [1]

---

[1] آمدی ج ۳ ص ۳۹ - مسلم ج ۲ ص ۲۹۹ -

لیکن زنا اور سرقہ کی ان آیات کے ساتھ شاہ صاحب کا ان سے متعلق احادیث بھی ذکر کرنا سمجھ میں نہیں آتا کہ کس تعلق سے ہے۔

بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب ان احادیث کے ذکر سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ایک حکم اگر کتاب اللہ میں موجود ہو اور حدیث سے اس کے موارد کی تعیین ہوتی ہو تو حکم میں صرف اس آیت کا لحاظ رکھنے کے بجائے تتبع دلائل شرعیہ کا تقاضا یہ ہے کہ اس سے متعلق احادیث کو بھی دیکھ لیا جائے اور کتاب وسنت کے تمام دلائل کو پیش نظر رکھ کر حکم لگایا جائے۔

لیکن اگر واقعۃً شاہ صاحب کا مقصود یہاں اسی چیز کو سمجھانا ہے تو یہ مثال تخصیص الکتاب بالسنۃ کی مثال تو بنے گی مسلک علت کی حیثیت سے تتبع دلائل شرعیہ کی مثال نہ بنے گی۔ واللہ اعلم۔

بہرحال شاہ صاحب کی اس تصریح کے بعد کہ علت کی دریافت کے لئے تتبع دلائل شرعیہ کی دو صورتیں ہیں۔ ایک نص دوسرے ایماء، مثال کے اس پر عدم انطباق سے اصل مقصود میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔

سبر وحذف وتنقیح مناط کی مثال میں شاہ صاحب نے البر بالبر ربوا الا کا ذکر کیا ہے۔ شاہ صاحب کے نزدیک یہ مثال مسلک سبر وحذف اور مسلک تنقیح دونوں کی مثال ہے۔

اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ شاہ صاحب سبر وحذف اور تنقیح مناط میں کوئی فرق نہیں کرتے پھر غور طلب بات یہ ہے کہ شاہ صاحب نے ان دونوں کو جہاں بھی ذکر کیا ہے علیحدہ علیحدہ مستقلاً ذکر کیوں کیا ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ اصولیین ان دونوں کو جدا جدا مسالک علت مانتے ہیں۔ تنقیح مناط میں جیسا کہ معلوم ہو چکا۔ ہوتا یہ ہے کہ وصف مناسب صرف ایک ہوتا ہے اور بعض غیر مناسب یا طردی اوصاف اس کے ساتھ مختلط ہو کر اس کی علیت میں اشتباہ پیدا کر دیتے ہیں اور تنقیح کے ذریعہ ان اوصاف مختلط کو علیحدہ کر دیا جاتا ہے۔

اور سبر وحذف میں یہ ہوتا ہے کہ وصف مناسب صرف ایک نہیں ہوتا بلکہ چند اوصاف مناسب جمع ہو جاتے ہیں اور ان کی وجہ سے یہ بات مشتبہ ہو جاتی ہے کہ ان میں سے کس وصف مناسب میں علت بننے کی صلاحیت ہے اور سبر وحذف کے ذریعے ان میں سے علت بننے کے لئے

ایک وصف کی تعیین کرلی جاتی ہے۔

تنقیح مناط اور سبر و حذف دونوں میں، زائد اوصاف سے علت کی تجرید و تمیز کا طریقہ یہ ہوتا ہے کہ پہلے تمام اوصاف کا حصر کیا جاتا ہے، پھر جن اوصاف میں علت بننے کی صلاحیت نہیں ہوتی انھیں باطل کردیا جاتا ہے۔ اور اسی کو سبر و تقسیم کہتے ہیں۔

گویا سبر و حذف اور تنقیح مناط اپنی نوعیتوں کے لحاظ سے خواہ جدا جدا مسالک ہوں لیکن مآل دونوں کا ایک ہے۔

اسی لئے امام رازی تو یہاں تک فرماتے ہیں کہ "مسلک تنقیح در اصل مسلک سبر و تقسیم ہی ہے اس لئے یہ اچھا نہیں کہ تنقیح کو سبر و حذف سے جدا مسلک علت قرار دیا جائے [1]۔ اس لئے اگر شاہ صاحب نے ان دونوں مسالک کو ایک مثال میں جمع کردیا تو یہ کوئی نئی بات نہیں۔

جہاں تک مسلک مناسبت کا تعلق ہے، معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب شوافع کی طرح اخالہ کو تعلیل کے لئے کافی سمجھتے ہیں، چنانچہ حجۃ میں مسالک علت کے بیان میں ان کا یہ فرمانا کہ "ثم تخریج المناط اعتماداً علی وجدان مناسبۃ .... [2]" اور مقدمۂ مصفیٰ میں مسالک علت کے

---

[1] ارشاد ص ۲۲۲۔ علامہ شوکانی نے امام رازی کی یہ بات نقل کرکے اس کی تردید اور دونوں کا فرق بھی نقل کیا ہے وہ لکھتے ہیں۔ وقد زعم الفخر الرازي ان هذا المسلك هو مسلك السبر والتقسيم فلا يحسن عده نوعاً آخر ورد عليه بان بينهما فرقاً ظاهراً وهو ان الحصر في دلالة السبر والتقسيم لتعيين العلة استقلالاً او اعتباراً وفي تنقيح المناط لتعيين الفارق وابطاله لا لتعيين العلة (ايضاً)۔

ان دونوں میں فرق کا ماحصل یہ ہوا کہ حصر اوصاف تو دونوں میں ہوتا ہے لیکن سبر و تقسیم میں یہ حصر علت کی تعیین کے لئے ہوتا ہے اور تنقیح مناط میں علت کی تعیین کے لئے نہیں بلکہ فارق کی تعیین کرکے اس کے ابطال کے لئے ہوتا ہے ——— مگر یہ بات عجیب سی ہے کہ تنقیح مناط میں فارق کی تعیین اور اس کا ابطال مقصود ہوتا ہے، علت کی تعیین مقصود نہیں ہوتی کیونکہ فارق کی تعیین اور اس کا ابطال بذات خود تو مقصود نہیں، مقصد اصلی تو ابطال فارق کا بھی یہی ہے کہ اس طرح علت کی تعیین ہو جائے۔ اور فارق کے ابطال سے علت کی تعیین خود بخود ہو جاتی ہے ورنہ اگر صرف ابطال فارق کرکے تنقیح مناط کی حدود کو ختم کردیا جائے تو جب قیاس کے لئے صرف ابطال فارق کافی نہیں بلکہ علت مشترکہ بھی ضروری ہے تو پھر اس علت کی تعیین کے لئے تنقیح کے سوا کسی اور مسلک سے کام لیا جائے گا۔ اور اگر کسی دوسرے مسلک سے کام لیا جائے تو تنقیح مناط مسلک علت کیسے بنے گا۔

[2] حجۃ ج ۱ ص ۱۳۷۔

بیان میں یہ لکھنا کہ معرفت مناسبت عقلیہ۔[1]

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک تعلیل کے لئے صرف مناسبت عقلیہ کافی ہے۔ اور اسی کو اخالہ کہتے ہیں جیسا کہ معلوم ہو چکا۔ ورنہ اگر اس کے ساتھ ساتھ ان کے نزدیک اعتبار شارع بھی ضروری ہوتا تو مقدمہ مصفیٰ میں مناسبت کو عقلیہ کی قید کے ساتھ مقید کرنے پر اکتفا نہ کرتے، بلکہ اس کے ساتھ اعتبار کی قید کا بھی اضافہ کرتے۔ واللہ اعلم۔

شاہ صاحب نے صرف نظری طور پر مسالک علت کے بیان پر اکتفا ہی نہیں کیا بلکہ اپنی تصنیفات میں جا بجا علت کی تعیین کے لئے ان میں سے بعض مسالک سے عملاً کام بھی لیا ہے۔ مثلاً:

ا۔ ایک حدیث میں ہے "إنما الوضوء على من نام مضطجعا" دوسری حدیث میں ہے "كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ينتظرون العشاء فينامون قعودا حتى تخفق رؤسهم ثم يصلون ولا يتوضئون"[2]

ان احادیث سے معلوم ہوا کہ نوم مضطجعا ناقض وضو ہے، نوم قاعدا ناقض وضو نہیں۔

سوال یہ ہے کہ نوم مضطجعا کیا ہے اور نوم قاعدا کیا؟ شاہ صاحب نے اس کی تین تنقیحات نقل کی ہیں۔

(الف) امام شافعی کہتے ہیں کہ نوم قاعدا یہ ہے کہ تمکین مقعد ہو، اور نوم مضطجعا یہ ہے کہ تمکین مقعد نہ ہو، خواہ اضطجاع پایا جائے یا نہ پایا جائے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک حدیث میں اضطجاع کا ذکر صرف تنبیہ کے لئے اور استرخاء اعضاء کی تصویر کے لئے ہے۔

(ب) امام ابو حنیفہؒ بطریق سنت راکع و ساجد کو بھی قاعد مانتے ہیں اور جو شخص کسی چیز کا سہارا لیکر بیٹھا ہو اور سو رہا ہو اور وہ چیز ایسی ہے کہ اگر وہ ہٹ جائے تو یہ شخص گر جائے، تو اس طرح سونے والا بھی مضطجع کے حکم میں ہے۔

(ج) خواب گراں اور خواب سبک۔ یعنی خواب گراں نوم مضطجعا کے حکم میں ہے، اور خواب سبک نوم قاعدا کے حکم میں۔

---

[1] مقدمہ مصفیٰ ج ۱ ص ۲۰۔ [2] مصفیٰ ج ۱ ص ۳۱۔

مذکورہ احادیث اور مذکورہ تقییحات کو نقل کرنے کے بعد شاہ صاحب لکھتے ہیں:

"واول اقوی می نماید زیرا کہ حدیث "فإنه إذا اضطجع استرخت مفاصله" صریح است در علیت استرخاء۔ وچوں اظہر واشہر در جنایات نوم استرخاء اضطجاع واستلقاء است آنرا بمنزلۂ کالما آوردند وحصر را بآں متوجہ ساختند" [1]

شاہ صاحب کی اس عبارت میں "صریح است در علیت استرخاء" کے الفاظ سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ مثال نص کے مسلک علت ہونے کی مثال ہے۔

۲ — قال سعد سمعت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم یسئل عن اشتراء التمر بالرطب فقال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم أینقص الرطب إذا یبس فقالوا نعم فنهی عن ذالک [2]

شاہ صاحب نے اس حدیث سے علت کے ایماء ثبوت پر استدلال کیا ہے۔

علت کے ایماء وتنبیہ کے طور پر ثابت ہونے کی ایک صورت یہ ہے کہ شارع حکم کے ساتھ کوئی ایسا وصف ذکر کرے کہ اگر اسے تعلیل کے لئے نہ مانا جائے تو اس کا ذکر عبث ہو اور شارع چونکہ عبث سے منزہ ہے اس لئے وصف کا اس طرح پر ذکر اس کی علیت کی دلیل ہوتا ہے۔ مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا کہ کیا تر کھجور کی خشک کھجور کے عوض بیع جائز ہے؟ آپ نے پوچھا کیا خشک ہو کر کھجور کم ہو جاتی ہے؟ لوگوں نے اثبات میں جواب دیا۔ تو آپ نے فرمایا کہ ایسی صورت میں بیع جائز نہیں۔

معلوم ہوا کہ تر کھجور کی، خشک کھجور کے عوض، بیع کی ممانعت کی علت، نقصان ہے۔ ورنہ حضورؐ کا نقصان کے بارے میں دریافت کرنا عبث قرار پائے گا۔ [3]

شاہ صاحب نے بھی اسی حدیث سے ایماء وتنبیہ کے طور پر علت کے ثبوت کا ذکر کیا ہے چنانچہ لکھتے ہیں۔

مترجم گویا ایں حدیث اصل است در آں کہ جائز نیست بیع چیزے از ربویات بجنس آں کہ یکے از آں تر باشد ودیگر خشک، مانند بیع رطب با تمر وبیع عنب با زبیب وبیع گوشت خام با گوشت پختہ۔ وقول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم "أینقص الرطب إذا یبس" تنبیہ است بر علت حکم" [4]

---

[1] مصفیٰ ج ۱ ص ۳۱۔
[2] آمدی ج ۳ ص ۳۰۔
[3] ایضاً ص ۳۵۰۔
[4] مصفیٰ ج ۱ ص ۳۵۰۔

اس حدیث سے علت کا ثبوت جس طرح ہوا اسے شاہ صاحب نے تنبیہ کے لفظ سے تعبیر کیا ہے حالانکہ بالاتفاق اسے ایماء کی مثال میں ذکر کیا جاتا ہے۔

کتب اصول میں عام طور پر ایماء و تنبیہ میں کوئی فرق نہیں کیا جاتا۔ حتی کہ صاحب تیسیر نے تو اس کی تصریح کر دی ہے کہ تنبیہ، ایماء ہی کا دوسرا لقب ہے۔[۱]

لیکن علامہ آمدی اور علامہ ابن ہمام لکھتے ہیں کہ تنبیہ ایماء کی اس خاص صورت کو کہا جاتا ہے؟ جس میں حکم کے ساتھ وصف کے بجائے نظیر وصف کا اس طرح اقتران اور ذکر ہوتا ہے کہ اگر اس جیسا وصف علت نہ ہو تو یہ اقتران اور یہ ذکر بعید ہو اور عبث ٹھہرے۔ اور اس کی مثال میں خثعمی عورت کا واقعہ ذکر کیا ہے جس میں وصف کے بجائے نظیر وصف کا ذکر ہے۔ اور اس کی تصریح کی ہے کہ اس قسم کی صورت کو اصولیین "تنبیہ علی اصل القیاس" کہتے ہیں۔[۲]

لیکن معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب ایماء و تنبیہ دونوں کو ایک مانتے ہیں اور ان میں کوئی فرق نہیں کرتے۔ ورنہ اگر فرق کرتے تو "تنبیہ است" کے بجائے "ایماء است" کہتے۔ کیونکہ یہ ایماء ہی کی مثال ہے۔

۳ - اگر کوئی شخص سوتے میں خواب دیکھے اور اسے احتلام ہو اور اسے تری نظر آئے تو شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ منی کا معتاد یا غیر معتاد طریقے سے نکلنا، یہ شافعیہ کے نزدیک احتلام اور تری پانے کی تنقیح ہے۔ اور منی کا شہوت کے ساتھ معتاد طریقے سے نکلنا یہ حنفیہ کے نزدیک اس کی تنقیح ہے۔ اس کے بعد شاہ صاحب لکھتے ہیں۔

"واین قول ثانی (یعنی قول احناف) اقوی است نزدیک این فقیر زیرا کہ رویت مقتضیات انزال ودوام لذت است بحدیث مرفوع کہ دلالت می کند برآنکہ اگر یافت مقتضیات بلل را غسل لازم می آید اگرچہ یاد نہ دارد چیزے و دوام نیز لذت است زیرا کہ سببیت آن یا شرطیت آن غسل را معقول نیست پس باقی نماند الا خروج منی بشہوت از طریق معتاد"[۳]

---

[۱] تیسیر ج ۴ ص ۴۰
[۲] آمدی ج ۳ ص ۳۲۱، تحریر ص ۳۶۶، ۳۶۷
[۳] مصفے ج ۱ ص ۵۰، ۵۱۔

شاہ صاحب نے اپنی احناف سے موافقت کی دلیل تنقیح مناط کے قاعدے سے بیان کی ہے کہ پہلے اوصاف کا حصر کیا اور تین اوصاف شمار کرائے: رویت، مقتضائے انزال در نوم، نوم، خروج منی بشہوت از طریق معتاد۔

ان میں سے پہلے وصف کا حذف یا الغاء اس طرح کیا کہ یہ حدیث مرفوع کے خلاف ہے، دوسرے وصف کا الغاء اس طرح کیا کہ غسل کے لئے اس کی سببیت یا شرطیت معقول نہیں۔ پس تیسرا وصف مناط قرار پایا اور وہی علت کے لئے متعین ہوگیا۔

۴۔ نوم سے نقض وضو کے بارے میں متعلقہ احادیث و آثار ذکر کرنے کے بعد شاہ صاحب لکھتے ہیں:-

"چوں علت نقض نوم زوال عقل است بدلیل "العینان وکاء السہ" پس بغیر نوم حتی اغماء وسکر نیز ناقض شد، و تنقیح مسئلہ آنست کہ زوال عقل ناقض وضو است" سلہ

اغماء وسکر ناقض وضو ہیں یا نہیں یہ منصوص نہیں، البتہ نوم کا ناقض وضو ہونا منصوص ہے، پس اغماء وسکر کو نوم کے ساتھ ملحق کرنے کے لئے ضرورت تھی کہ نوم میں وہ وصف مناسب دریافت کیا جائے جس پر نقض وضو کا حکم دائر کیا جائے۔ شاہ صاحب نے تنقیح مناط کے قاعدے سے بتایا کہ وہ وصف مناسب، جسے نقض وضو کی علت قرار دیا جائے، زوال عقل ہے اور چونکہ یہ علت یعنی زوال عقل، اغماء، وسکر میں بھی موجود ہے، اس لئے اغماء وسکر کا بھی وہی حکم ہوگا جو نوم کا ہے، یعنی یہ بھی ناقض وضو ہوں گے۔

تنقیح کے سلسلے میں اس تنبیہ کا ذکر بھی ضروری ہے جو شاہ صاحب کے ان الفاظ سے مستفاد ہوتی ہے کہ

"تنقیح عمر با رفتہ است کہ در حد رائے داخل می شود" سلہ

یعنی تنقیح کے سلسلہ میں اس امر کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ اس میں قیاس اور استخراج علت کے اصول کا لحاظ رکھا جائے اور وہ خالص رائے کی حدود میں داخل نہ ہونے پائے، کیونکہ تنقیح کا اصل مقصد وصف مناسب کی دریافت ہے تاکہ اس کی وجہ سے غیر منصوص کا اس سے

سلہ مصفیٰ ج ۱ ص ۳۱ سلہ ایضاً ص ۳۰۔

الحاق کیا جائے۔ اسی کو قیاس کہتے ہیں اور قیاس تو ایک شرعی دلیل ہے لیکن رائے کوئی شرعی دلیل نہیں۔

وصف مناسب سے شرع حکم کے مقاصد کا حصول اور اس کے مراتب

وصف مناسب سے شرع حکم کے مقاصد کے حصول کے اعتبار سے اس کی حسب ذیل قسمیں کی جاتی ہیں۔

۱ — حصول مقصد بطریق یقین۔ مثلاً بیع سے ثبوت ملک اور حلت انتفاع کا حصول۔ [۱]

۲ — حصول مقصد بطریق ظن کہ حصول راجح ہو۔ مثلاً قتل عمد عدوان پر مرتب شدہ شریعت قصاص کا حکم کہ شریعت قصاص سے حفظ نفوس کے مقصد کا حصول یقینی نہیں بلکہ راجح ہے۔ [۲]

۳ — حصول مقصد بطریق شک کہ حصول وعدم حصول دونوں مساوی ہوں۔ اس کی مثال میں حفظ عقل کے لئے شرب خمر کی حد پیش کی جاتی ہے۔ [۳]

۴ — حصول مقصد بطریق وہم کہ عدم حصول راجح ہو۔ مثلاً نکاح آئسہ کی صحت کہ اس سے توالد وتناسل کے مقصد کا حصول اگرچہ عقلاً ممکن ہے لیکن عادۃً بعید ہے۔ [۴]

جو لوگ مناسبت کے قائل ہیں ان کے نزدیک ان میں سے پہلی اور دوسری قسموں سے تعلیل بالاتفاق درست ہے۔ [۵] لیکن بعض حضرات تیسری قسم سے اور بعض چوتھی قسم سے تعلیل کو درست نہیں سمجھتے۔ [۶]

---

[۱][۲] آمدی ج ۳ ص ۴۷، مسلم وفواتح ج ۲ ص ۲۶۳، ارشاد ص ۲۱۵۔

[۳] اس مثال کو حصول مقصد بطریق شک کی مثال میں اس لئے پیش کیا جاتا ہے کہ حد کے باوجود پینا اور پینے سے باز رہنا دونوں میں مساوات ہی رہتی ہے (ارشاد حوالہ سابق) لیکن بحر العلوم لکھتے ہیں کہ یہ مساوات صرف اقامت حد میں نرمی برتنے کا نتیجہ ہوتی ہے (فواتح حوالہ سابق) اسی لئے علامہ آمدی لکھتے ہیں کہ شریعت میں ایسے حکم کی مثال مشکل ہے جس سے بطریق شک مقصد کا حصول ہوتا ہو (آمدی حوالہ سابق)

[۴] آمدی ج ۳ ص ۴۸، مسلم وفواتح ج ۲ ص ۲۶۳، ارشاد ص ۲۱۵۔ [۵] آمدی حوالہ سابق۔

[۶] ارشاد حوالہ سابق۔ علامہ آمدی لکھتے ہیں کہ تیسری اور چوتھی قسموں سے تعلیل پر بھی ایک صورت میں سب کا اتفاق ہے اور وہ صورت یہ ہے کہ اس جنس کی اکثر صورتوں میں اس وصف مناسب سے مقصد حاصل ہوتا ہو اگرچہ کسی آحاد اور شاذ صورت میں مقصد ظاہر نہ ہو (حوالہ سابق) علامہ شوکانی نے بعض اصولیین کے حوالے سے اسی صورت میں صحت تعلیل کی یہ مثال پیش کی ہے (ارشاد حوالہ سابق) مثلاً نکاح آئسہ کی صحت کہ اگرچہ اس شاذ صورت میں مقصد توالد کا عدم حصول راجح ہوتا ہے لیکن جنس نکاح کی اکثر صورتوں میں اس مقصد کا حصول راجح ہوتا ہے۔ (آمدی حوالہ سابق)۔

لیکن اگر قصد کے عدم حصول کا یقین ہو مثلاً وہ عورت جو مغرب میں ہو اس کے بچے کے نسب کا الحاق، اس کے شوہر سے جو مشرق میں ہو یا مثلاً ایک شخص نے باندی خریدی اور جس مجلس میں خریدی ہے، اسی مجلس میں دوسرے کو فروخت کر دی تو خریدار ثانی کے حق میں استبراء کا حکم، جبکہ جاریہ کے رحم کا بائع ثانی سے عدم شغل یقینی ہے۔

اس صورت کے مناسب ہونے اور اس سے تعلیل کے درست ہونے میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب اس سے بھی تعلیل کو درست سمجھتے ہیں اور جمہور درست نہیں سمجھتے سلہ

شاہ صاحب تحریر فرماتے ہیں :۔

"ومنها أن يكون الحكم منوطاً بقضية بعلة هي مظنة المقصد ثبت يقيناً ويوجد هذا النوع لا يوجد فيه المقصد شيء كما أن استبراء المشتراة منوط بتبديل الملك والمقصد عدم اختلاط المائين مثلاً لا تختلط الأنساب المشتراة من الصبي أو الغائب المتد غيبته يوم لا يوجد فيه المقصود فيكون من الشبهات" ؎

سلہ آمدی ج ۳ ص ۲۸۰، مسلم وفواتح ج ۲ ص ۲۶۳، ارشاد ص ۲۱۵۔

محقق محب اللہ اور بحر العلوم لکھتے ہیں کہ مقاصد میں دراصل ملحوظ یہ ہوتا ہے کہ نوع حکم پر ان کا ترتب ہوتا ہے یا نہیں۔ اگر نوع حکم پر ان مقاصد کا ترتب ہوتا ہے تو پھر نوع میں مظنہ ہونے کی صلاحیت ہو جاتی ہے اگرچہ اس نوع کے تحت مندرج بعض آحاد میں حکم پر مقصد کا ترتب نہ ہو چنانچہ اگر کلی اور نوعی اعتبار سے دیکھا جائے تو نسب کا ترتب فراش پر ہوتا ہے اور احتمال شغل کا ترتب حدوث ملک پر، اگرچہ بعض آحاد افراد میں نسب اور احتمال شغل کا ترتب فراش اور حدوث ملک پر نہ ہو جیسے متن میں ذکر کردہ الحاق نسب اور استبراء کی صورتیں، لیکن اس سے ان کے مظنہ ہونے میں فرق واقع نہیں ہوتا جیسے کہ بادشاہ کے سفر میں عدم مشقت یقیناً متحقق ہوتی ہے لیکن حکم رخصت کو اس کے لئے بھی ثابت کرتے ہیں، اس لئے کہ ایک شاذ صورت یعنی بادشاہ کے سفر پر مشقت کے عدم ترتب کا یہ مطلب نہیں کہ سفر مشقت کا مظنہ ہی نہ رہے۔ (مسلم وفواتح ج ۲ ص ۲۶۳، ۲۶۴)

غور کیا جائے تو احناف کی یہ دلیل بالکل ویسی ہی ہے جیسی دلیل علامہ آمدی نے اور صفی ہندی کے حوالہ سے علامہ شوکانی نے تیسری اور چوتھی قسم سے صحت تعلیل کے لئے پیش کی ہے اور جب اسی دلیل کی بنا پر تیسری اور چوتھی قسم سے تعلیل درست ہے تو اس آخری صورت سے اسی دلیل کی بنا پر تعلیل درست کیوں نہ ہو۔ واللہ اعلم۔

سلہ ای من اصول الدین۔ سلہ بدور ص ۳۰۲۔

اس عبارت میں "یکون الحکم منوطاً یقیناً بعلۃ" سے شاہ صاحب نے یہ بتایا کہ حکم کا مدار علت پر بطریق یقین ہونا چاہیے۔ دوسرے یہ کہ مقصد یقینی طور پر ثابت ہو یعنی شریعت میں جس مقصد کا اعتبار کیا گیا ہے وہ فی الواقع متحقق بھی ہو۔

اس کا نتیجہ یہ ہونا چاہیے کہ اگر علت سے مقصد کا حصول بطریق یقین ہو تو شاہ صاحب کے نزدیک اس سے تو تعلیل درست ہوگی ہی، اگر علت سے حصول مقصد بطریق ظن ہو تو شاہ صاحب کے نزدیک اس سے بھی تعلیل درست ہو۔

لیکن جہاں علت سے مقصد کا حصول بطریق شک یا بطریق وہم ہو اس سے بھی تعلیل درست ہے یا نہیں، اس کا ثبوت شاہ صاحب کے کلام سے نہیں ملا۔ اگرچہ اتنی بات یقینی ہے کہ نکاح آئسہ کی صحت کا شاہ صاحب انکار نہیں کر سکتے جس کی صحت متفق علیہ ہے اور جس میں حصول مقصد بطریق وہم ہوتا ہے۔

البتہ جہاں علت سے مقصد حاصل نہ ہونے کا یقین ہو اسے شاہ صاحب شبہات میں سے قرار دیتے ہیں۔ شاہ صاحب نے اس کی مثال بھی دی ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی سے ایک باندی خریدے تو ایسی صورت میں شریعت نے استبراء رحم کا حکم دیا ہے تاکہ بائع اور مشتری کے پانی کا اختلاط ہو کر اختلاط نسب کی صورت نہ پیدا ہو سکے۔ یہاں استبراء حکم ہے، تبدیل ملک علت ہے اور حفظ نسب مقصد۔ اب اگر کوئی شخص نابالغ بچے کی یا کسی ایسے شخص کی باندی خریدتا ہے جو طویل مدت سے غائب ہے تو چونکہ ایسی صورت میں رحم کا عدم شغل یقینی ہے اس لئے اگر اس کے باوجود استبراء کا حکم دیا جاتا ہے تو یہ وہ صورت ہوگی جس میں علت سے مقصد کے عدم حصول کا یقین ہے۔

امام ابوحنیفہؒ ایسی صورت میں بھی استبراء کا حکم دیتے ہیں اور امام شافعیؒ یہ حکم نہیں دیتے لیکن شاہ صاحب کے نزدیک اس مسئلہ میں حکم کیا ہے اس کی انھوں نے صراحت نہیں فرمائی، صرف یہ کہا ہے کہ یہ صورت شبہات میں سے ہے۔

مقاصد کے اعتبار سے مناسب کی تقسیم

مقاصد تین قسم کے ہوتے ہیں۔

۱ — ضروری۔ جو کلیات خمس کہلاتے ہیں یعنی حفظ دین، حفظ نفس، حفظ عقل، حفظ نسب، اور حفظ مال۔ ۱؎

۱؎ آمدی ج ۳ ص ۳۸۹، مسلم و فواتح ج ۲ ص ۲۶۲، ارشاد ص ۲۱۹۔

جہاد کے ذریعہ حفظِ دین مقصود ہے، قصاص کے ذریعہ حفظِ نفس مقصود ہے، حدِ سکر کے ذریعہ حفظِ عقل مقصود ہے، حدِ زنا کے ذریعہ حفظِ نسب مقصود ہے، اور حدِ سرقہ و قطعِ طریق کے ذریعہ حفظِ مال مقصود ہے۔ [1]

بعض متاخرین نے ان کلیاتِ خمس پر عزت و آبرو کی حفاظت کا بھی اضافہ کیا ہے۔ [2]
قلیل خمر کی حد، حرام کے دواعی کی تحریم اور حدِ قذف ان کلیاتِ خمس کے تکملات میں سے ہیں۔ [3]

۲ — حاجی، کہ انسان معیشت میں ان کا محتاج ہوتا ہے اگرچہ ان کی احتیاج حدِ ضرورت کو نہیں پہنچتی کہ ضروریاتِ خمس میں سے کوئی چیز ان کے بغیر فوت ہوتی ہو۔ مثلاً بیع، اجارہ، مضاربہ، مساقاۃ اور قرض کا لین دین۔ [4]

۳ — تحسینی، جو اختیارِ احسن و اولیٰ کے قبیل سے ہیں اور جن سے مکارمِ اخلاق پر آمادہ کرنا مقصود ہوتا ہے مثلاً بری اور گندی چیزوں کی تحریم۔ [5]

مقاصد کے اعتبار سے شاہ صاحب نے مناسب کی یہ تین قسمیں بیان کی ہوں، یہ نظر سے نہیں گذرا البتہ ان میں سے پہلی قسم کا ذکر شاہ صاحب کے یہاں موجود ہے جنھیں کلیات یا ضروریاتِ خمس کہا جاتا ہے [6] اور واقعہ یہ ہے کہ شریعت کا اولین مقصد انہی کلیاتِ خمس کی حفاظت ہے۔ حاجیات اور تحسینات کا مرتبہ ان کے بعد آتا ہے۔

ایک موقع پر شاہ صاحب فرماتے ہیں:-

"اصل مذاہب فقہاء، صحابہ، و تابعین، و وجہ مسلک ایشان معرفت علل احکام است باعتبار مناسب و شناخت معانی مناسب۔ مثلاً حفظ نفس و مال و عقل و عرض و ملت ضروری دانستہ اند و قصاص و حدود سرقہ و شرب و قذف و ارتداد بر آں باز ساختہ" [7]

---

[1] آمدی ج ۳ ص ۳۸۰، مسلم و فواتح ج ۲ ص ۲۶۲، ارشاد ص ۲۱۶ — [2] ارشاد حوالہ سابقہ
[3] مسلم و فواتح حوالہ سابقہ — [4] آمدی، مسلم و فواتح، ارشاد حوالہ جات سابقہ۔ کفارات کی رعایت کا وجوب اور صغیرہ کی ترویج میں ولی پر مہرِ مثل کا وجوب حاجیات کے تکملات میں سے ہیں (مسلم و فواتح حوالہ سابقہ)
[5] مسلم و فواتح حوالہ سابقہ ص ۳، ۲۶۳ آمدی اور ارشاد حوالہ جات سابقہ۔ صاحب مسلم لکھتے ہیں کہ کتاب الاستحسان کے اکثر مسائل تحسینیات سے متخرج ہیں (مسلم حوالہ سابقہ)
[7] ازالہ ج ۱ ص ۸۶۔

گویا شاہ صاحب کے نزدیک ضروریات خمس یہ ہیں: حفظِ نفس، حفظِ مال، حفظِ عقل، حفظِ عرض اور حفظِ ملت۔ اور قصاص، حدودِ سرقہ و شرب قذف و ارتداد کے ان ضروریات خمس پر دائر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ قصاص حفظِ نفس کے لئے مشروع ہوا ہے حد سرقہ حفظِ مال کے لئے، حد شرب حفظِ عقل کے لئے، حد قذف حفظِ عرض کے لئے اور حد ارتداد حفظِ ملت کے لئے۔

گویا یہ پانچ حدود شاہ صاحب کے کلام میں لف و نشر مرتب کے طور پر ضروریات خمس سے متعلق ہیں۔

البتہ ان ضروریاتِ خمس کے بیان میں عام اصولیین اور شاہ صاحب کے بیان کچھ فرق ملتا ہے۔

۱۔ عام اصولیین جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے، حسب ذیل مقاصد کو ضروریاتِ خمس لکھتے ہیں:

حفظِ دین

حفظِ نفس

حفظِ عقل

حفظِ نسب

حفظِ مال

اور حفظِ عرض یہ وہ مقصد ہے جس کا اضافہ متاخرین نے کیا ہے جیسا کہ معلوم ہو چکا۔ لیکن متاخرین نے یہ اضافہ اس طرح کیا ہے کہ ان ضروریاتِ خمس کو اپنی جگہ برقرار رکھا اور حفظِ عرض کو چھٹے نمبر پر رکھا۔ یہ نہیں کیا کہ ان ضروریاتِ خمس میں سے کسی کو علیحدہ کر کے اس کی جگہ حفظِ عرض کو رکھا ہو۔

لیکن اس کے برخلاف شاہ صاحب نے ضروریاتِ خمس میں سے حفظِ نسب کو نکال کر اس کی جگہ حفظِ عرض رکھا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ حفظِ نسب اور حفظِ عرض شریعت کے دو مستقل اور جداگانہ مقاصد ہیں جن کے لئے شریعت نے دو مستقل حدود رکھی ہیں۔ حفظِ نسب کے لئے حدِ زنا اور حفظِ عرض کے لئے بقول شاہ صاحب حدِ قذف۔

نسب اور عرض میں اولیت نسب کو حاصل ہے اور حدِ قذف کا مقصد اگرچہ یہی ہے کہ جھوٹی تہمت لگا کر کسی کی عزت برباد نہ کی جائے، لیکن غور کیا جائے تو اس کا مرجع بھی حفظِ نسب ہے کیونکہ حدِ قذف ہر تہمت کے لئے مشروع نہیں، اس کی شریعت صرف زنا کی تہمت کے لئے ہے اور جس طرح زنا براہِ راست خلطِ نسب کا ذریعہ ہے اسی طرح زنا کی تہمت بھی نسب میں اشتباہ پیدا کر کے بالواسطہ حفظِ نسب پر اثر انداز ہوتی ہے۔

اس لئے حفظِ نسب کو ضروریاتِ خمس سے نکال کر اس کی جگہ حفظِ عرض کو مقاصدِ خمس میں سے شمار کرنا درست نہیں۔ صحیح صورت یہی ہے کہ حدِ قذف کو مکملات میں سے قرار دیا جائے جیسا کہ پہلے ذکر کیا جا چکا۔

۲ — اسی طرح شاہ صاحب نے عام اصولیین کے برخلاف حفظِ دین کے بجائے حفظِ ملت کو ضروریاتِ خمس میں سے شمار کیا ہے۔

ظاہر ہے کہ دین اور ملت دو جدا جدا چیزیں ہیں۔ منقول عقائد و اعمال کے مجموعہ کا نام دین ہے، اور ملت کہتے ہیں امتِ مسلمہ کو۔ ملت دین پر مبنی ہوتی ہے دین ملت پر مبنی نہیں ہوتا۔ اسی لئے دین کی حفاظت ملت کی حفاظت پر مقدم ہے لہذا صحیح یہی معلوم ہوتا ہے کہ حفظِ دین کو مقاصدِ خمس میں سے شمار کیا جائے تاکہ اس کے ضمن میں حفظِ ملت کا تحقق بھی ہو جائے۔

شاہ صاحب نے حفظِ ملت کے لیے صدارتداد کی مشروعیت لکھی ہے۔ لیکن عام اصولیین جو حفظِ دین کو مقاصد خمس میں سے شمار کرتے ہیں، وہ لکھتے ہیں کہ اس مقصد کے لیے جہاد مشروع ہوا ہے۔

بلاشبہ جہاد بھی حفظِ ملت کا ذریعہ ہے، لیکن اس میں ملت کی حفاظت دین کی حفاظت کے ضمن میں ہوتی ہے۔ یا یوں کہا جاسکتا ہے کہ حفظِ دین جہاد کا اولین مقصد ہے اور حفظِ ملت ثانوی۔

باب ۶

استدلال

استدلال

گذشتہ ابحاث میں معلوم ہو چکا ہے کہ پوری امت مسلمہ کا اس پر تو اتفاق ہے کہ کتاب شرعی حجت ہے لیکن بعض فرقے ایسے بھی ہیں جو سنت، اجماع اور قیاس کی حجیت کو تسلیم نہیں کرتے البتہ فقہائے اربعہ اور ان کی اتباع میں مسلمانوں کا سواد اعظم چار چیزوں کو ادلۂ شرع کے طور پر تسلیم کرتا ہے۔ کتاب، سنت، اجماع اور قیاس۔

کتاب تمام احکام شرعیہ کے اثبات کے لئے کافی نہیں، اسی لئے سنت کی طرف رجوع ناگزیر ہوتا ہے، اور کتاب و سنت دونوں مل کر بھی چونکہ تمام مسائل کے لئے ناکافی ہیں، اسی لئے قیاس کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے (اگرچہ حقیقت سنت، اجماع اور قیاس کی حجیت ان کے ماننے والوں کے نزدیک قطعی دلائل سے بھی ثابت ہے)

قیاس کا دائرہ اگرچہ بہت وسیع ہے، لیکن روزمرہ پیش آنے والے مسائل کا سلسلہ اتنا طویل ہے کہ قیاس کا دائرہ اپنی وسعت کے باوجود ان کے لئے تنگ ہو جاتا ہے، اس لئے کہ قیاس میں بہرحال کسی حکم منصوص اور علت جامعہ کا وجود ضروری ہے۔

چنانچہ ایسے مسائل جن کا حکم قیاس سے بھی معلوم نہ ہو ان کا شرعی حکم معلوم کرنے کے لئے علماء نے دوسری راہیں تلاش کی ہیں، انہی راہوں کا نام استصحاب، استحسان اور مصالح مرسلہ وغیرہ ہے جنھیں استدلال کے جامع لفظ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

اہل ظاہر جو قیاس کی نفی کرتے ہیں، مجبور ہیں کہ ایسے مسائل میں استصحاب سے کام لیں۔ چنانچہ ان کے یہاں استصحاب کی اتنی کثرت ہے کہ جن مواقع پر قیاس کو ماننے والے قیاس سے کام لیتے ہیں، اہل ظاہر ان مواقع پر بھی استصحاب سے کام لیتے ہیں۔

امام مالکؒ ایسے مواقع پر مصالح مرسلہ سے کام لیتے ہیں، امام ابو حنیفہؒ استحسان سے، اور امام شافعیؒ استصحاب سے۔

امام مالکؒ کے یہاں چونکہ مصالح مرسلہ کا دامن بڑا وسیع ہے اس لئے انھیں ضرورت نہیں

کہ استحسان یا استصحاب سے زیادہ کام لیں۔ امام ابوحنیفہؒ کے یہاں استحسان کی کثرت ہے اس لئے وہ مصالح مرسلہ اور استصحاب سے بڑی حد تک مستغنی ہیں۔ اور امام شافعیؒ چونکہ مصالح مرسلہ اور استحسان دونوں کو تسلیم نہیں کرتے اس لئے ان کے یہاں استصحاب کی کثرت ہے۔[1]

استدلال کے معنی

استدلال کے لغوی معنی ہیں طلب دلیل اور طریق مرشد الی المطلوب[2] اور فقہاء کی اصطلاح میں یہ لفظ اگرچہ ذکر الدلیل سواء کان نصاً او اجماعاً او قیاساً[3] کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے لیکن اس موقع پر جو معنی مقصود ہیں وہ یہ ہیں:۔

"دلیل لا یکون نصاً و لا اجماعاً و لا قیاساً"۔[4]

استدلال کی قسمیں

مختلف حضرات نے اپنے اپنے نقطۂ نظر سے استدلال کی مختلف قسمیں شمار کرائی ہیں جن میں سے چند اہم اقسام حسب ذیل ہیں:۔

(۱) تعیین علت کے بغیر دو حکموں کے درمیان تلازم۔ یا، قیاس اقترانی و استثنائی،
(۲) عدم دلیل سے عدم حکم، (۳) استقراء، (۴) شرائع سابقہ، (۵) استحسان،
(۶) مصالح مرسلہ، (۷) استصحاب، (۸) کشف و الہام۔

شاہ صاحب نے اپنی تصانیف میں متفرق مواقع پر ان تمام اقسام سے بحث کی ہے۔

---

[1] ابوزہرہ۔ اصول الفقہ ص ۲۹۱۔

[2] آمدی ج ۳ ص ۱۱۹   [3]، [4] ایضاً

ابن حاجب نے استدلال کی تعریف میں یہ الفاظ استعمال کرنے کے بعد کہ "ما لیس بنص و لا اجماع و لا قیاس" لکھا ہے کہ بعض لوگ "و لا قیاس" کے بجائے "و لا قیاس علۃ" کہتے ہیں اور اس صورت میں قیاس بنفی الفارق جسے قیاس فی معنی الاصل بھی کہا جاتا ہے، اور قیاس تلازم جسے قیاس دلالۃ بھی کہتے ہیں، یہ دونوں بھی استدلال کی تعریف میں داخل ہوں گے (مختصر ج ۲ ص ۲۸۰)۔

مبحث قیاس میں "اقسام قیاس" کے تحت یہ معلوم ہو چکا ہے کہ قیاس علت اسے کہتے ہیں جس میں علت کی صراحت ہو۔ قیاس بنفی الفارق، جسے قیاس فی معنی الاصل اور تنقیح مناط بھی کہتے ہیں، وہ ہوتا ہے جس میں اصل اور فرع کو الغاء فارق کی وجہ سے جمع کر دیا جاتا ہے۔ اور قیاس تلازم یا قیاس دلالت وہ ہے جس میں علت مذکور نہیں ہوتی بلکہ اس کا وصف لازم مذکور ہوتا ہے (التقریر والتحبیر ج ۳ ص ۱۲۰)

تلازم یا قیاس اقترانی و استثنائی

• تعیین علت کے بغیر دو حکموں کے درمیان تلازم، وہی ہے جو قیاس اقترانی اور قیاس استثنائی سے مستفاد ہوتا ہے۔[۱]

قیاس اقترانی اور قیاس استثنائی، یہ دونوں قیاس منطقی کی قسمیں ہیں۔ قیاس منطقی اس قول کو کہتے ہیں جو ایسے قضایا سے مؤلف ہو جن کے تسلیم کر لینے سے، لذاتہ، دوسرے قول کو تسلیم کرنا لازم آئے۔[۲]

اگر لازم یعنی نتیجہ، ان قضایا میں بالفعل مذکور نہ ہو تو اسے قیاس اقترانی اور اگر مذکور ہو تو اسے قیاس استثنائی کہتے ہیں۔[۳]

---

[۱] اگر یہ تلازم تعیین علت کے ساتھ ہو تو وہ شرعی قیاس ہو جاتا ہے۔ ارشاد ص ۳۳۶۔

[۲] تحریر ص ۵۲۰

[۳] غایۃ الوصول ص ۱۳۷۔

[۴] جمع ج ۲ ص ۳۳۳۔

قیاس منطقی کی یہی دو قسمیں ہیں اقترانی اور استثنائی۔ اور قیاس خلف، قیاس نہیں بلکہ قیاس کے لواحق اور متفرع میں سے ہے (بنانی حاشیہ جمع ج ۲ ص ۳۳۲)۔

نتیجہ کے بالفعل مذکور ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اپنی صورت کی ترتیب کے ساتھ مذکور ہو اور اگر صوری ترتیب کے ساتھ مذکور نہ ہو بلکہ صرف اپنے مادہ کے اعتبار سے مذکور ہو تو اسے مذکور بالقوۃ کہتے ہیں (ایضاً ص ۳۳۳)

قیاس استثنائی کو استثنائی اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں حرف استثناء یعنی لکن مذکور ہوتا ہے اور اقترانی کو اجزاء کے اقتران کی وجہ سے اقترانی کہتے ہیں۔ (جمع و محلی ج ۲ ص ۳۳۲، ۳۳۳)

واضح رہے کہ لکن حرف استثناء نہیں لیکن وہ الا کے معنی کے مشابہ ہے کیونکہ دونوں اس توہم کو دور کرنے کے لئے استعمال ہوتے ہیں جو کلام سابق سے پیدا ہوتا ہے (ایضاً ص ۳۳۳)۔

قیاس اقترانی و استثنائی کی متعدد شکلیں ہیں جن کی تفصیل کیلئے کتب منطق کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔

قیاس استثنائی کی مثال یہ ہے۔ ان کان النبیذ مسکرا فہو حرام لکنہ مسکر، ینتج فہو حرام۔

یا ان کان النبیذ مباحا فہو لیس بمسکر لکنہ مسکر، ینتج۔ فہو لیس بمباح۔

قیاس اقترانی کی مثال یہ ہے۔ کل نبیذ مسکر و کل مسکر حرام، ینتج، کل نبیذ حرام (ایضاً)

واضح رہے کہ یہ مثالیں بطور تشریح ہیں۔

شاہ صاحب تلازم اور قیاس اقترانی و استثنائی سے استدلال کے قائل ہیں اور اپنے دعاوی کے اثبات کے لئے شاہ صاحب نے ان سے کام بھی لیا ہے۔

چنانچہ حجۃ میں باب کیفیۃ تفہم المراد من الکلام " میں شاہ صاحب فہم مراد کی مختلف صورتیں بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:-

"ثم بتلویحہ المستدل علیہ بمضمون الکلام ومعظمہ ثلاثۃ: الدرج فی العموم مثل الذئب ذو ناب وکل ذی ناب حرام وبیانہ بالاقترانی وھو قولہ صلی اللہ علیہ وسلم "ما انزل علی فی الحمر شیٔ الا ھذہ الآیۃ الفاذۃ الجامعۃ (فمن یعمل مثقال ذرۃ خیرا یرہ ومن یعمل مثقال ذرۃ شرا یرہ) ومنہ استدلال ابن عباس (فبھداھم اقتدہ) وقولہ تعالیٰ (وظن داؤد انما فتناہ فاستغفر ربہ وخر راکعا واناب) حیث قال نبیکم أمر بان یقتدی بہ۔ والاستدلال بالملازمۃ او المنافاۃ مثل لو کان الوتر واجبا لم یؤد علی الراحلۃ لکنہ یؤدی کذلک وبیانہ بالشرطی ومنہ قولہ تعالیٰ (لو کان فیھما آلھۃ الا اللہ لفسدتا) والقیاس۔۔۔۔ [1]

ایک موقع پر لکھتے ہیں:-

"یقین حاصل می شود بدو چیز یا قیاس اقترانیہ و استثنائیہ چوں مواد آں یقینیہ باشد بشکل منتج و بحدس۔۔۔۔ [2]

یہ بات شاہ صاحب نے اس موقع پر لکھی ہے جہاں وہ سابق کتب سماوی سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت پر استدلال کر رہے ہیں۔

اسی طرح ایک جگہ شیخین کی افضلیت کے اثبات کے سلسلہ میں لکھتے ہیں:-

"دلیل عقلی بر افضلیت شیخین پس تقریر آں موقوف است بر ہفت مقدمہ چوں آں ہفت مقدمہ معلوم شود ترتیب شکل اول از قیاس اقترانی حاصل گردد کہ شیخین بہترانند از سائر صحابہ در صفات کذا وکذا" [3]

---

[1] ج ۱ ص ۱۳۵–۱۳۶۔
[2] ازالہ ج ۱ ص ۱۰۳، ۱۰۵۔
[3] قرۃ ص ۳۶، ۳۷۔

ان اقتباسات سے ثابت ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک اثبات اور نفی کے تلازم اور قیاس اقترانی اور قیاس شرطی یا استثنائی سے استدلال معتبر ہے اور کلام سے اس کی مراد کو سمجھنے کے لئے یہ طریقے بھی درست ہیں۔ نیز اگر اقترانی اور استثنائی قیاسات میں یہ دو شرائط پائی جائیں کہ مواد یقینی ہو اور شکل منتج ہو تو اس سے یقین حاصل ہوتا ہے۔

مدارک حکم کے انتفاء سے حکم کا انتفاء

مدارک حکم کے انتفاء سے حکم کا انتفاء[1] یعنی حکم کی دلیل نہ پائے جانے سے حکم کا نہ پایا جانا[2] مثلاً یہ کہنا کہ حکم دلیل چاہتا ہے اور دلیل موجود نہیں لہذا حکم بھی موجود نہ ہو گا[3]

شوافع اس کے قائل ہیں۔ احناف اس کے قائل نہیں[4]۔ کیونکہ عدم وجدان دلیل، دلیل عدم نہیں[5]

شاہ صاحب شوافع کی طرح عدم دلیل سے عدم حکم کے قائل ہیں چنانچہ مصفے میں، جمع بین الصلوتین کے مسئلہ میں لکھتے ہیں۔

• اگر رعایت ترتیب نہ کند جمع فقط نباشد بلکہ تقدیم وتاخیر جمع الجمع دو آں غیر جمع است پس مشروعیت آں محتاج بدلیل باشد واذ لیس فلیس[6]

اس میں اذلیس فلیس کی عبارت صاف طور سے عدم دلیل سے عدم حکم کو بتا رہی ہے۔

---

[1] آمدی ج ۳ ص ۱۱۹۔
[2] غایۃ الوصول ص ۱۳۷۔
[3] آمدی حوالہ سابقہ
[4] تحریر ص ۵۲۱۔
[5] غایۃ الوصول حوالہ سابقہ۔ علامہ تفتازانی لکھتے ہیں کہ اس کا کوئی قائل نہیں کہ تعلیل بالنفی ایک شرعی حجت ہے۔ علامہ موصوف مزید لکھتے ہیں کہ اگر نص یا اجماع سے یہ ثابت ہو جائے کہ علت صرف ایک ہے تو اس علت کے عدم سے حکم کے عدم پر استدلال صحیح ہے ورنہ صحیح نہیں، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ حکم کسی دوسری علت سے ثابت ہو جو نظر میں نہیں۔ (توضیح ج ۲ ص ۱۰۲)
[6] ج ۱ ص ۱۳۹۔

استقراء

کسی کلی کے جزئیات کا تتبع کر کے جزئیات کا جو حکم ہے، وہی کلی پر بھی لگایا جائے اسے استقراء کہتے ہیں۔ استقراء اگر تام ہو یعنی نزاعی صورت کے سوا تمام جزئیات کا تتبع کر لیا جائے تو اکثر کے نزدیک وہ نزاعی صورت میں اثبات حکم کے لئے قطعی ہے۔ اور اگر استقراء ناقص ہو کہ نزاعی صورت کے سوا اکثر جزئیات کا تتبع کر لیا جائے تو وہ ظنی ہے۔[1] یہ استقراء جتنا زیادہ ہوگا ظن اسی قدر قوی ہوگا۔[2]

استقراء ناقص کو "الحاق الفرد بالاعم" اور "الحاق الفرد بالاغلب" بھی کہا جاتا ہے۔[3]

شرعی مسائل میں استقراء کی مثال یہ ہے کہ بعض شوافع وتر کے واجب نہ ہونے پر اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ وتر سواری پر ادا کیا جاتا ہے اور جو سواری پر ادا کیا جاتا ہے وہ واجب نہیں ہوتا۔ شوافع کہتے ہیں کہ ان میں سے مقدمہ اولیٰ تو بالاجماع ثابت ہے اور مقدمہ ثانیہ، شب و روز کے ادا و قضا وظائف کے استقراء سے ثابت ہو جاتا ہے۔[4]

استقراء بھی دراصل قیاس منطقی ہی ہوتا ہے۔[5]

استقراء سے استدلال کے شاہ صاحب بھی قائل ہیں اور اکثر مواقع پر انھوں نے اس سے کام لیا ہے۔ استقراء کیا ہے؟ اسے سمجھاتے ہوئے شاہ صاحب لکھتے ہیں۔

"استقراء ہمیں است کہ از شارع و حملہ شرع افراد وضو و نماز و حج را بشنید و از آنجملہ فردے کہ متفق علیہ گشتہ و آنچہ بحسب عادت بآں لاحق شدہ است تمیز نماید بدلیل آں، مثلاً ۔۔۔۔۔"[6]

استقراء سے شاہ صاحب نے اتنے کثیر مواقع پر کام لیا ہے کہ ان کا احاطہ طوالت سے خالی نہیں۔ نمونے کے طور پر تین مواقع حسب ذیل ہیں۔

۱؎ جمع و محلی ج ۲ ص ۳۴۵۔
۲؎ غایۃ الوصول ص ۱۳۸۔
۳؎ ابہاج ج ۳ ص ۱۱۳۔
۴؎ اسنوی ج ۳ ص ۱۱۳۔
۵؎ ابہاج ج ۳ ص ۱۱۳۔
۶؎ مقدمہ مصفّٰی ص ۱۹۔

قضائے حاجت کے وقت استقبال و استدبار قبلہ کے مسئلہ میں لکھتے ہیں:۔

"لہٰذا باستقراء معلوم شد است کہ صحابہ بر احتیاط و مستحبات اتفاق نداشتند"۔ ۱؎

جمع بین الصلوٰتین کے مسئلہ میں لکھتے ہیں:۔

"و لفظ جمع دلالت می کند بر موالات عرفاً" اس کے بعد لکھتے ہیں "و موالات از استقراء افراد جمع نیز مستفاد می شود"۔ ۲؎

حضرت صدیق اکبرؓ کی افضلیت کی بحث میں لکھتے ہیں۔

"مسلک اول دلالت کتاب اللہ بر افضلیت صدیق اکبر صراحت، خدائے تعالیٰ تمام صحابہ را در یک مرتبہ نہادہ است بلکہ بعض را بر بعض فضل دادہ، از استقراء ذریع معلوم می شود کہ فضیلت بوجوہ در شریعت معتبر است ..." ۳؎

شرائع سابقہ

شرائع سابقہ ہمارے لئے بھی شریع ہیں یا نہیں، اس میں تفصیل ہے۔ اور اس سلسلہ میں کتب اصول فقہ میں جو کچھ ملتا ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ تین باتوں پر فقہاء کا اتفاق ہے اور ایک بات میں اختلاف۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ

۱۔ اگر یہ شرائع مصادر اسلامی یعنی کتاب و سنت میں منقول نہیں تو وہ تحریف کی وجہ سے غیر معتبر ہیں اور وہ ہمارے لئے شریع نہیں۔

۲۔ جن سابق شرائع کو ہماری شریعت نے منسوخ کر دیا ہے، وہ ہمارے لئے قابل عمل نہیں۔ ۴؎

۱؎ مصفی ج ۱ ص ۳۰ ۲؎ ایضاً ص ۱۳۸

۳؎ ازالۃ الخفاء ج ۲ ص ۲۵۵۔ شاہ صاحب نے اور کہاں کہاں استقراء سے کام لیا ہے اس کے لیے حسب ذیل حوالے بھی دیکھے جا سکتے ہیں: مصفی ج ۱ ص ۵، ۶۹، [illegible] ازالۃ الخفاء ج ۲ ص ۳۶۳، ۳۶۴۔

۴؎ تفصیل کے لئے دیکھئے اللمع ص ۳۵، اصول سرخسی ج ۲ ص ۹۹، ۱۰۰، آمدی ج ۳ ص ۱۲۹، مسلم الثبوت مع فواتح ج ۲ ص ۱۸۴۔ تلویح و توضیح ج ۲ ص ۱۶، کشف المنار ج ۲ ص ۹۸، ۹۹، تحریر ص ۳۰۵۔ نور الانوار ج ۲ ص ۱۰۸، ارشاد الفحول ص ۲۴۰، ابو زہرہ اصول الفقہ ص ۲۹۳، علی حسب اللہ اصول التشریع الاسلامی ص ۹۹، ۱۰۰۔ ۵؎ مثلاً قل لا اجد فیما اوحی الی محرماً علی طاعم یطعمہ الآیۃ [illegible] یا احلت لی الغنائم ولم تحل لاحد قبلی (بخاری ج ۱ ص ۴۸) [illegible] باب التیمم۔

۳ — جن شرائع کو ہماری شریعت نے باقی رکھا ہے، وہ ہمارے لئے بھی شرع ہیں، اس لئے نہیں کہ وہ سابق شرائع ہیں بلکہ اس لئے کہ وہ اب ہماری شریعت ہیں۔ [1]

لیکن جن شرائع کا مصادر اسلامی میں ذکر تو ہے مگر ان کے نسخ یا تقریر کی کوئی دلیل نہیں، کیا وہ بھی ہمارے لئے شرع ہیں، اس میں علماء کا اختلاف ہے۔

اصحاب ابی حنیفہؒ، بعض مالکیہ، بعض اصحاب شافعی اور ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ وہ ہمارے لئے بھی شرع ہیں۔ اور بعض اصحاب شافعی، بعض مالکیہ، ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ اور اشاعرہ اور معتزلہ کے نزدیک وہ ہمارے لئے شرع نہیں۔

شرائع من قبلنا کی جو صورت مختلف فیہ ہے اس کے بارے میں شاہ صاحب کا مسلک یہ ہے کہ وہ ہمارے لئے حجت نہیں۔ شاہ صاحب نے اس مسئلہ میں اپنی رائے کا اظہار اسی آیت پر گفتگو کرتے ہوئے کیا ہے، جسے دوسرے اصولیین بھی اس مختلف فیہ صورت کی مثال میں پیش کرتے ہیں، یعنی
وکتبنا علیہم فیہا أن النفس بالنفس الآیۃ

قرآن کریم میں ایک موقع پر ارشاد فرمایا گیا۔

یا أیہا الذین آمنوا کتب علیکم القصاص فی القتلی الحر بالحر والعبد بالعبد الآیۃ [2]

دوسرے موقع پر فرمایا گیا

وکتبنا علیہم فیہا أن النفس بالنفس الآیۃ [3]

ان دونوں آیتوں کو سامنے رکھ کر احناف و شوافع کا اس مسئلہ میں اختلاف ہوا کہ عبد کے عوض حر کو قتل کیا جائے گا یا نہیں۔ احناف کے نزدیک قتل کیا جائے گا۔ شوافع کے نزدیک قتل نہ کیا جائے گا۔

احناف اپنے موقف کی یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ دوسری آیت جس سے حر و عبد کی قید کے بغیر، مطلقاً نفس کے عوض نفس کا قتل کیا جانا معلوم ہوتا ہے، پہلی آیت کے لئے ناسخ ہے۔

---

[1] مثلاً کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم (بقرہ (۲) ۱۸۳) یا ضحوا فانہا سنۃ أبیکم إبراہیم (الترغیب والترہیب ج ۲ ص ۲۰۷)۔

[2] بقرہ (۲): ۱۷۸۔ [3] مائدہ (۵) ۴۸۔

اور اس موقع پر یہ اصولی مسئلہ آجاتا ہے کہ دوسری آیت میں تو رد و تقریر کے بغیر صرف تورات کے حکم کی حکایت ہے۔ اس لئے یہ مسئلہ دراصل اس پر متفرع ہے کہ اگر شرائع سابقہ کا کوئی حکم رد و تقریر کے بغیر مصادر اسلامی میں منقول ہو تو وہ حجت ہے یا نہیں۔

جمہور احناف حجت مانتے ہیں۔ مالکیہ اور شوافع میں سے بعض احناف کے موافق ہیں، بعض مخالف اور امام احمدؒ سے بھی دو روایتیں ہیں جیسا کہ معلوم ہو چکا۔

شاہ صاحب اس مسئلہ میں احناف کے خلاف ہیں، چنانچہ مسوّیٰ میں اس مسئلہ پر تفصیلی گفتگو کرتے ہوئے احناف کا نسخ کا قول نقل کرنے کے ساتھ ساتھ لکھتے ہیں۔

وأجيب أيضا بأنه منسوخ بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس وليس بشئ لأنه حكاية عما في التوراة فلا يصلح العمل به حتى لا يوجد خلافه في القرآن وقد وجد ولئن سلم العمل به مطلقا فقوله تعالى أن النفس بالنفس بينهم وبين انفسهم"۔ [1]

اس عبارت میں شاہ صاحب نے زیر بحث اصولی مسئلہ پر اپنی رائے کا اظہار بھی کیا ہے اور احناف کے استدلال کی تردید بھی کی ہے۔

جہاں تک اصولی مسئلہ کا تعلق ہے، شاہ صاحب کی اس عبارت میں "فلا يصلح العمل به حتى لا يوجد خلافه في القرآن" سے معلوم ہوتا ہے کہ تورات میں (اور تمام شرائع سابقہ کو اسی پر قیاس کیا جاتا ہے) جو حکم ہے، اگر قرآن میں اسے نقل کیا گیا تو بھی اس پر مطلقاً عمل جائز نہیں۔ بلکہ صرف اس وقت عمل جائز ہے، جب قرآن میں دوسری جگہ اس کے مخالف حکم نہ دیا گیا ہو۔

اور "ولئن سلم العمل به مطلقا" کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک اصل یہ ہے کہ تورات کے حکم پر مطلقاً عمل جائز نہیں۔ کیونکہ لفظ "مطلقاً" کا صاف مطلب یہ ہے کہ اس میں نسخ یا تقریر کی تقیید نہ ہو۔

گویا اگر قرآن میں تورات کا کوئی حکم نقل کیا گیا اور نہ اسے منسوخ کیا گیا اور نہ اس کی تقریر کی گئی تو شاہ صاحب کے نزدیک اصل یہ ہے کہ اس پر عمل جائز نہیں۔ اسی لئے شاہ صاحب نے "ولئن

[1] مسوّیٰ ج ۲ ص ۱۰۶، ۱۰۷۔ [2] ایضاً ص ۱۰۷۔

"سلموالعمل بہ مطلقاً" کے الفاظ استعمال کئے ہیں، جو علیٰ سبیل التنزل اور بطور فرض کسی چیز کے تسلیم کو بتاتے ہیں۔

اور جہاں تک احناف کے استدلال کا تعلق ہے، شاہ صاحب نے اس کی تردید اس طرح کی کہ جب توراۃ کے حکم پر عمل اس وقت جائز ہے جبکہ دوسری جگہ قرآن میں اس کے خلاف حکم نہ دیا گیا ہو اور قصاص کے مسئلہ میں دوسری جگہ اس کے خلاف حکم موجود ہے یعنی الحر بالحر الآیۃ، تو ایسی صورت میں توراۃ کے حکم پر عمل جائز ہی نہیں کہ تعارض اور پھر نسخ کا سوال پیدا ہو۔

اور اگر بالفرض توراۃ کے حکم پر عمل اس قید کے ساتھ مقید نہ ہو (یعنی دوسری جگہ قرآن میں اس کے خلاف حکم نہ دیا گیا ہو) بلکہ اس کے حکم پر مطلقاً عمل جائز ہو تو تب بھی ان دونوں آیتوں میں تعارض نہیں کہ ایک کو دوسرے کے لئے ناسخ ماننے کی ضرورت پیش آئے کیونکہ النفس بالنفس کو مبہم اور الحر بالحر کو مفسر قرار دیا جا سکتا ہے۔

دونوں صورتوں کا خلاصہ یہ ہوا کہ ان دونوں آیتوں میں تعارض ہی نہیں کہ نسخ کا سوال پیدا ہو۔

استحسان

امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ[1] اور امام احمد بن حنبلؒ[2] استحسان کے قائل ہیں اور اسے اثبات حکم کے لئے حجت شرعیہ سمجھتے ہیں۔ امام شافعیؒ اس کے قائل نہیں۔[3]

شاہ صاحب استحسان کے مسئلہ میں امام شافعیؒ کے ساتھ ہیں۔

لیکن شاہ صاحب نے اس سلسلہ میں جو کچھ کہا ہے اس پر گفتگو کرنے سے پہلے یہ طے کر لینا ضروری ہے کہ استحسان کے کیا معنی ہیں، اس کی کتنی قسمیں ہیں، اور امام شافعیؒ نے کس قسم کے استحسان کی مخالفت کی ہے۔

استحسان کے معنی

استحسان کے لغوی معنی ہیں کسی چیز کو اچھا سمجھنا۔[4] اصولیین نے استحسان کی تعریف مختلف الفاظ میں کی ہے۔ حنفی علمائے اصول میں سے صدر الشریعہ نے استحسان کی جو تعریف کی ہے، وہ سب سے زیادہ جامع ہے یعنی

"هو دليل يقابل القياس الجلي"[5]

---

[1] الاعتصام ج ۲ ص ۱۱۸۔ امام مالکؒ سے یہاں تک منقول ہے کہ الاستحسان تسعة أعشار العلم (ایضاً)۔

[2] آمدی ج ۳ ص ۱۳۶۔ صفی الدین بغدادی حنبلی لکھتے ہیں "قال القاضي الاستحسان مذهب أحمد" (قواعد الاصول ص ۱۹) المسودہ فی اصول الفقہ جو حنبلی علماء کی تصنیف ہے، اس میں ہے کہ "وذكره أبو الخطاب وبها كالحنفية" (ص ۴۰۰)

[3] آمدی ج ۳ ص ۱۳۶۔

[4] تلویح ج ۲ ص ۸۱

[5] توضیح ج ۲ ص ۸۱ — علمائے اصول نے استحسان کی حسب ذیل اور تعریفات کی ہیں۔

(۱) هو دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على إظهاره لعدم مساعدة العبارة عنه (آمدی ج ۳ ص ۱۳۶)

(۲) إنه عبارة عن العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه (ایضاً ص ۱۳۷)۔

(۳) الاستحسان هو القياس الخفي (کشف بزدوی ج ۴ ص ۳)۔

(۴) هو العدول عن حكم الدليل إلى العادة لمصلحة الناس (ارشاد ص ۲۴۰)۔

(۵) ترك القياس والأخذ بما هو أوفق للناس۔ (مبسوط ج ۱۰ ص ۱۴۵)۔

(۶) الاستحسان طلب السهولة في الأحكام فيما يبتلى فيه الخاص والعام (ایضاً) (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

استحسان میں قیاس سے یعنی زیر بحث مسئلہ کے نظائر میں عام طور پر جو حکم ہے، اس سے عدول کیا جاتا ہے۔ معدول الیہ کوئی دلیل ہوتی ہے۔ یہ دلیل کتاب، سنت، اجماع، قیاس (خفی) ضرورۃ اور عادۃ میں سے کوئی بھی چیز ہو سکتی ہے اور اسی معدول الیہ دلیل کے لحاظ سے استحسان کی چھ اقسام شمار کی جاتی ہیں ـــــ استحسان الکتاب، استحسان السنۃ، استحسان الاجماع، استحسان القیاس استحسان الضرورۃ اور استحسان العادۃ ؎

(بقیہ حاشیہ از صفحہ گزشتہ)۔

(۷) ھو استعمال مصلحۃ جزئیۃ فی مقابل قیاس کلی۔ یہ تعریف ابن الانباری نے کی ہے۔ (ابو زہرہ، ابو حنیفہ، حاشیہ ص ۳۴۳)۔

(۸) الاستحسان إیثار ترک مقتضی الدلیل علی طریق الاستثناء والترخص لمعارضۃ ما یعارض به فی بعض مقتضیاته۔ یہ تعریف ابن عربی نے کی ہے (ایضاً) ابن الانباری اور ابن عربی کی تعریفات مالکی مذہب کے مطابق ہیں۔

(۹) ھو أن یترک حکم إلی حکم ھو أولی منه (قواعد الاصول ص ۱۱۹) یہ تعریف امام احمدؒ کے مذہب کے مطابق ہے۔

(حاشیہ صفحہ ھذا)

؎ ان چھ اقسام کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

(۱) استحسان الکتاب، یعنی کتاب اللہ کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کیا جائے۔ مثلاً اگر کسی شخص نے کہا "مالی صدقۃ" تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ لفظ مال سے ہر مال مراد ہو اور اس پر تمام مال کا صدقہ کرنا لازم ہو، لیکن استحساناً اسے مال زکوٰۃ پر محمول کیا گیا ہے اس لئے کہ قرآن کریم کی آیت "خذ من أموالهم صدقۃ" میں لفظ اموال سے مال زکوٰۃ کے سوا اور کچھ مراد نہیں۔ (آمدی ج ۳ ص ۳۷)۔

(۲) استحسان السنۃ، یعنی سنت کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کیا جائے۔ مثلاً اگر کوئی شخص رمضان میں بھول کر کچھ کھا پی لے تو منافی صوم امر کے پائے جانے کی وجہ سے قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ قضا لازم ہو، لیکن استحساناً اس پر قضا لازم نہیں، اس لئے کہ ایک صحابی نے روزہ میں بھول کر کھا پی لیا تھا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا "اللہ أطعمك وسقاك" (آمدی ج ۳ ص ۳۷)۔

(۳) استحسان الاجماع، یعنی اجماع کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کیا جائے۔ مثلاً قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ عقد استصناع بیع معدوم ہونے کی وجہ سے صحیح نہ ہو، لیکن استحساناً اسے درست کہا گیا، اس لئے کہ اس کی صحت پر ہمیشہ سے مسلمانوں کا اجماع رہا ہے (فتح الغفار ج ۳ ص ۳۰)۔

(باقی حاشیہ برصفحہ آئندہ)

استحسان کی ایک قسم "استحسان المصلحۃ" بھی ہے یعنی کسی مصلحت کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا جائے۔ یہ صورت مالکی مذہب سے زیادہ خصوصیت رکھتی ہے۔ [1]

امام مالکؒ مصلحت مرسلہ کو مطلقاً قبول کرتے ہیں، بلا لحاظ اس کے کہ وہ کسی اصل صحیح کی طرف مستند ہے یا نہیں۔ [2]

(بقیہ حاشیہ از صفحہ گزشتہ)

(۴) استحسان القیاس یعنی کسی مسئلہ میں قیاس جلی کا تقاضا کچھ ہو اور قیاس خفی کا کچھ اور، اور اس موقع پر قیاس خفی کے مقابلے میں قیاس جلی کو ترک کر دیا جائے۔ مثلاً سباع طیور شکاری پرندوں کا مسئلہ کہ سباع بہائم کے سور کی طرح اس کو بھی ناپاک ہونا چاہئے، قیاس جلی کا یہی تقاضا ہے، لیکن یہاں ایک قیاس خفی بھی ہے کہ سباع بہائم کے سور کے ناپاک ہونے کی اصل وجہ یہ ہے کہ پانی میں ان کے لعاب کی آمیزش ہو جاتی ہے، اور سباع طیور چونکہ چونچ سے پانی پیتے ہیں اور اس طرح پانی میں ان کے لعاب کی آمیزش نہیں ہوتی اس لئے ان کے سور کو استحساناً پاک کہا گیا، البتہ احتیاطاً مکروہ کہا گیا۔ (فتح الغفار ج ۳ ص ۳۰)

امام سرخسی نے اس استحسان کے بارے میں کہا ہے: "والاستحسان فی الحقیقۃ قیاسان احدھما جلی ضعیف اثرہ فیسمی قیاساً والآخر خفی قوی اثرہ فیسمی استحساناً" (مبسوط ج ۱۰ ص ۱۴۵)۔

(۵) استحسان الضرورۃ یعنی کسی ضرورت کی بنا پر قیاس کو ترک کیا جائے۔ مثلاً حوض اور کنوئیں کے پانی کی نجاست کی صورت میں قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس کا تمام پانی نکالا جائے یا اس پر پانی بہایا جائے، لیکن اس طرح بھی نجاست آلود پانی کا ایک قطرہ بھی اس میں رہ جاتا ہے، یا اس پر پانی بہانا ممکن نہیں اس لئے استحساناً قیاس کے مقتضیٰ کو ترک کر دیا گیا۔ (کشف بزدوی ج ۴ ص ۴)۔

(۶) استحسان العادۃ، یعنی عرف و عادت کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کیا جائے۔ مثلاً حمام میں مستعمل پانی اور اس میں ٹھہرنے کی مدت کا، از روئے قیاس تعیین ہونا چاہئے، لیکن اس میں چونکہ دشواری ہے اور عادتاً لوگ تعیین کرتے نہیں اس لئے استحساناً عادت کے مقابلے میں قیاس کو ترک کر دیا گیا۔ (آمدی ج ۳ ص ۱۳۰)

بعض حضرات عرف و عادت دونوں کو ایک شمار کرتے ہیں اور بعض حضرات عرف کو اقوال اور عادت کو افعال سے متعلق مانتے ہیں۔ (توضیح ج ۱ ص ۵۰، العرف والعادۃ ص ۱۲)

(حاشیہ صفحہ ھذا) [1] علامہ شاطبی لکھتے ہیں: "الاستحسان وھو فی مذھب مالک الاخذ بمصلحۃ جزئیۃ فی مقابلۃ دلیل کلی ومقتضاہ الرجوع الی تقدیم الاستدلال المرسل علی القیاس" (موافقات ج ۴ ص ۲۰۶)

اور بقول ابن الانباری "ھو استعمال مصلحۃ جزئیۃ فی مقابلۃ قیاس کلی" (الشافعی ص ۲۹۹)۔

استاذ ابو زہرہ لکھتے ہیں "مثالہ لو اشتری سلعۃ بالخیار ثم مات فاختلف ورثتہ فی الامضاء و الرد، قال اشھب القیاس الفسخ ولکنا نستحسن اذا قبل البعض ان یأخذ الممضی نصیب الراد، اذا امتنع البائع من قبول نصیبہ" (ایضاً ص ۲۹۶)

[2] الشافعی، ص ۳۰۲۔

اور اگر وہ مصلحت ایسی ہے کہ اگرچہ کسی اصل صحیح کی طرف مستند نہیں لیکن اصول ثابتہ یعنی مسلم مقاصد شریعہ کے معانی سے قریب ہے، تو ایسی مصلحت نہ صرف احناف بلکہ امام شافعیؒ تک کے نزدیک قابل تمسک ہے۔ ؂۱

استحسان کی کوئی قسم شوافع اور احناف کے درمیان مختلف فیہ نہیں

استحسان کو اس کے لغوی معنی میں تو بالاتفاق سب ہی نے استعمال کیا ہے ؂۲ لیکن حقیقت یہ ہے کہ محقق علمائے اصول کے نزدیک استحسان کی جتنی اقسام ہیں، ان میں سے کوئی قسم ایسی نہیں جس میں شوافع اور احناف کا اختلاف ہو۔ محققین کی یہی رائے ہے۔ چنانچہ علامہ شوکانی لکھتے ہیں:

"وقال جماعۃ من المحققین الحق إنہ لا یتحقق استحسان مختلف فیہ۔" ؂۳

استحسان کی کسی قسم میں شوافع اور احناف کا اختلاف نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ

۱۔ کتاب، سنت اور اجماع کے بارے میں تو تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ ان کے مقابلے میں قیاس کو ترک کر دیا جائے گا۔ البتہ امام غزالیؒ کو اس پر اعتراض ہے کہ اسے استحسان کا نام کیوں دیا جاتا ہے۔ ؂۴

۲۔ استحسان الضرورۃ، ضرورت کا بھی تمام ائمہ اعتبار کرتے ہیں اور اس کی اہمیت اتنی ہے کہ اس کی وجہ سے نصوص تک میں تخصیص کر دی جاتی ہے چہ جائیکہ ترک قیاس۔ اسی لئے "الضرورات تبیح المحظورات" ؂۵ کے قاعدہ کو سب ہی تسلیم کرتے ہیں اور اسی کو امام شافعیؒ نے ان الفاظ سے تعبیر کیا ہے کہ "اذا ضاق الامر اتسع" ؂۶

صاحب کشف بزدوی لکھتے ہیں: "واعلم أن المخالفین لم ینکروا علی أبی حنیفۃ رحمہ اللہ الاستحسان بالأثر والإجماع أو الضرورۃ لأن ترک القیاس بہذہ الدلائل مستحسن بالاتفاق" ؂۷

؂۱ الشافعی ص ۳۰۲۔ ؂۲ آمدی ج ۴ ص ۱۳۶۔

؂۳ ارشاد الفحول ص ۲۴۱ — نیز اسنوی ج ۳ ص ۱۳۵۔ ابہاج ج ۳ ص ۲۲۲۔ تلویح ج ۲ ص ۸۱، جمع ج ۲ ص ۳۵۳۔ التقریر والتحبیر ج ۳ ص ۲۲۳۔ اور زبدہ شرح الجمع ص ۵۴۔ ان تمام کتابوں میں بھی اسی کی تصریح ملتی ہے کہ مختلف فیہ استحسان کا وجود نہیں۔

؂۴ مستصفی ج ۱ ص ۲۸۳۔ ؂۵ سیوطی، الاشباہ ص ۸۴۔

؂۶ ایضاً ص ۸۳۔ ؂۷ کشف بزدوی ج ۴ ص ۴۔

معلوم ہوا کہ کتاب، سنت، اجماع اور ضرورت کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دینے میں شوافع اور احناف کا کوئی اختلاف نہیں۔

۳ — استحسان القیاس۔ اس میں ہوتا یہ ہے کہ دو قیاسوں میں تعارض کے وقت قوی کے مقابلہ میں ضعیف قیاس کو ترک کر دیا جاتا ہے [1] اور حقیقت یہ ہے کہ اس کی کوئی مخالفت کرتا اور نہ کر سکتا۔

عبدالعزیز بخاری لکھتے ہیں: "اعلم أن بعض القادحين في المسلمين طعن على أبي حنيفة وأصحابه رحمهم الله في تركهم القياس بالاستحسان وقال۔۔۔۔ هو قول بالتشهي [2]

"لیکن حقیقت یہ ہے کہ استحسان القیاس "قول بالتشہی" نہیں کیونکہ "الاستحسان أحد القياسين لا أن يكون قسماً آخر اختص هو بالتشهي من غير دليل" [3]

اور آئندہ صفحات میں معلوم ہوگا کہ استحسان کی اس قسم سے خود امام شافعیؒ نے بھی کام لیا ہے۔

۴ — استحسان العادۃ۔ علامہ آمدی اس کے متعلق لکھتے ہیں "إنما النزاع في إطلاقهم الاستحسان على العدول عن حكم العادة" [4]

اسی طرح استاذ ابو زہرہ امام شافعیؒ کے ابطال استحسان کے دلائل بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں "إن هذه الأدلة لا ترد على الاستحسان الحنفي إلا فيما يتعلق باستحسان العرف" [5]

لیکن حقیقت حال یہ ہے کہ احناف تو عرف و عادت کا اعتبار کرتے ہی ہیں، مالکی اور شافعی علماء کی بھی اس سلسلہ میں حسب ذیل تصریحات ملتی ہیں۔

قرافی مالکی تنقیح میں لکھتے ہیں۔

"أما العرف فمشترك بين المذاهب ومن استقرأها وجدهم يصرحون بذلك فيها" [6]

علامہ سیوطی شافعی فرماتے ہیں:۔

"اعلم أن اعتبار العادة والعرف رجع إليه الفقه في مسائل كثيرة لا تعد ولا تحصى" [7]

---

[1] کشف بزدوی ج ۴ ص ۳
[2] ایضاً
[3] ایضاً ج ۴ ص ۴
[4] آمدی ج ۳ ص ۱۳۷۔
[5] ابو زہرہ، اصول فقہ ص ۲۶۰
[6] تنقیح الفصول (مجموعہ متون اصولیہ ص ۷۶)
[7] الاشباہ ص ۹۰۔

صورت یہ ہے کہ عرف و عادت کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو تمام بلاد اسلام میں عام ہو اور اس پر امت کے تمام ارباب حل و عقد متفق ہوں، اسے عرف عام یا عادت عامہ کہتے ہیں[1] یہ اجماع کی ایک صورت ہوتی ہے جس کی حجیت میں ائمہ اربعہ میں سے کسی کا اختلاف نہیں۔

دوسری وہ جو تمام بلاد اسلام میں عام نہ ہو اور اس پر امت کے تمام اہل حل و عقد کا اتفاق نہ ہو۔ بلکہ کسی ایک بلد اور اس کے ارباب حل و عقد میں رائج ہو اسے عرف خاص یا عادت خاصہ کہتے ہیں۔

متقدمین احناف صرف عرف عام کا اعتبار کرتے تھے عرف خاص کا نہیں، لیکن بلخ، بخارا اور خوارزم کے مشائخ ابو ابو اللیث اور ابو علی نسفی نے عرف خاص کا بھی اعتبار کیا ہے[2]۔ اسی لئے ابن نجیم الاشباہ میں لکھتے ہیں: "إن المذهب عدم اعتبار العرف الخاص، ولكن أفتى كثير من المشائخ باعتباره"[3]

بالکل یہی صورت شوافع کے یہاں معلوم ہوتی ہے اسی لئے "العادة محكمة" کے اصول کو سیوطی بھی ذکر کرتے ہیں اور اس کے اعتبار کے لئے قاعدہ بیان کرتے ہیں کہ انما تعتبر العادة إذا اطردت"[4]

لیکن اس کے بعد بیع وغیرہ کے چند مسائل بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں "الاصح أنه يراعى فيه عادة بلد البيع"[5] اور اس کے بعد دن میں مویشی کو چرنے کے لئے چھوڑنے اور رات کو حفاظت کرنے کے سلسلہ میں لکھتے ہیں۔

"ولو اطردت عادة بلد بعكس ذلك اعتبرت العادة على الاصح"[6]

علامہ سیوطی نے اسی کے ساتھ ساتھ ابن الصلاح اور عراقی کے دو فتوے بھی نقل کئے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ شوافع عادت خاصہ کا اعتبار کرتے ہیں[7]

خود امام شافعیؒ کے بارے میں علی حب اللہ لکھتے ہیں کہ انھوں نے اپنے مذہب جدید کے

---

[1] آمدی ج ۳ ص ۱۳۷۔
[2] ص ۱۲۵
[3] الاشباہ، ص ۸۹، ۹۲
[4] ایضاً
[5] العرف والعادۃ ص ۳۶۔
[6] ایضاً ص ۹۰
[7] ایضاً ص ۹۲، ۹۳۔

بہت سے احکام کی بنا اہل مصر کے عرف پر رکھی۔ اور اہل عراق اور اہل حجاز کے عرف پر مبنی احکام کو چھوڑ دیا۔[1]

خلاصہ یہ نکلا کہ عرف و عادۃ خواہ عام ہو یا خاص، احناف شوافع دونوں اس کا اعتبار کرتے ہیں۔

۵ — استحسان المصلحۃ کی جس صورت کا احناف اعتبار کرتے ہیں وہ شوافع کے یہاں بھی معتبر ہے۔[2]

اس تفصیل سے نتیجہ یہ نکلا کہ محققین کی یہ بات بالکل صحیح ہے کہ احناف کے نزدیک استحسان کی جتنی صورتیں ہیں، امام شافعی ان میں سے کسی صورت کے مخالف نہیں۔

امام شافعیؒ نے بھی استحسان سے کام لیا ہے

علامہ آمدی نے چار مسائل ایسے ذکر کئے ہیں جن میں امام شافعیؒ نے استحسان سے کام لیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں۔

"وقد نقل عن الشافعي أنه قال استحسن في المتعة أن يكون ثلاثين درهما واستحسن ثبوت الشفعة للشفيع إلى ثلاثة أيام، واستحسن ترك شيء للمكاتب من نجوم الكتابة، وقال في السارق إذا أخرج يده اليسرى فقطعت القياس أن تقطع يمناه والاستحسان أن لا تقطع"[3]

---

[1] اصول التشریع الاسلامی ص ۲۷۹۔ [2] ابو زہرہ، الشافعی ص ۳۰۳

[3] آمدی ج ۳ ص ۱۳۶۔ ابن السبکی نے امام شافعیؒ کے استحسان کے بارے میں مزید دو مسائل ذکر کئے ہیں کہ "تحلیف علی المصحف" اور "خط فی الکتابت" کے بارے میں امام شافعی نے استحسان سے کام لیا ہے۔ ان دونوں کے بارے میں وہ فرماتے ہیں کہ یختلف فیہ استحسان نہیں۔ جمع ج ۲ ص ۳۵۴)۔ اور بنانی اس پر اضافہ کرتے ہیں کہ یہاں استحسان لغوی مراد ہے۔ (حاشیہ بنانی ج ۲ ص ۳۵۳)۔

ابن السبکی نے امام شافعیؒ کا یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ "استحسن أن یضع إصبعیہ فی صماخی أذنیہ إذا أذن" (ابہاج ج ۳ ص ۱۲۵)۔

ابن السبکی نے رافعی اور رویانی وغیرہ کے اصحاب شافعیؒ کے استحسانات بھی نقل کئے ہیں (ایضاً)

قفال شافعی کہتے ہیں "إن كان المراد بالاستحسان ما دلت الأصول بمعانيها فهو حسن لقيام الحجة به، قال فهذا لا ننكره ونقول به، وإن كان ما يقع في الوهم من استقباح الشيء واستحسانه من غير حجة دلت عليه من أصل ونظير فهو محظور والقول به غير سائغ" (ارشاد ص ۲۴۱)۔

اسی لئے صاحب نزہۃ المشتاق لکھتے ہیں "وليس بين القائلين بالقياس من لا يستحسن بالمعنى الذي يريده الحنفية" (ص ۵۴۳)۔

ان چار استحسانی مسائل میں سے مقدم الذکر تین مسائل میں تو اس کی گنجائش ہے کہ ان میں لغوی استحسان مراد ہو، لیکن چوتھے مسئلہ کے بارے میں یہ بات بالکل صاف ہے کہ امام شافعیؒ کا یہ استحسان قیاس کے مقابل میں ہے، اور بظاہر یہ وہی معلوم ہوتا ہے جسے احناف "استحسان القیاس" کہتے ہیں۔

امام شافعیؒ کا یہ قیاس فاقطعوا أیدیھما کی متواتر قراءت کی وجہ سے ہے اور استحسان کی بنا حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی مشہور قراءت فاقطعوا أیمانھما ہے۔ تفصیل کیلئے دیکھئے حاشیہ ص ۔۔۔ مقالہ ہٰذا۔

امام شافعی دراصل استحسان بالتشہی کے خلاف ہیں

اتنی بات تو یقینی ہے کہ امام شافعیؒ نے استحسان کی مخالفت کی ہے

اور استحسان پر ان کی اس طرح کی شدید تنقید یں موجود ہیں کہ

"من استحسن فقد شرع"[۱] "الاستحسان تلذذ"[۲] "القول بالاستحسان باطل"[۳]

اسی طرح الام میں "استحسان اور اس کے ابطال" پر امام شافعیؒ نے مستقل باب باندھا ہے[۴] اور الرسالہ[۵] میں اس کی جا بجا مذمت کی ہے۔

لیکن جب امام شافعیؒ حنفی علمائے اصول کی ذکر کردہ استحسان کی کسی قسم کے مخالف نہیں تو پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان کی یہ تنقید یں کس قسم کے استحسان پر ہیں؟

اس سلسلے میں کسی صحیح نتیجہ پر پہنچنے کے لئے خود امام شافعیؒ کی تصریحات پر غور کرنے کی ضرورت ہے۔

امام شافعی الام میں تحریر فرماتے ہیں:۔

"لا یجوز لمن استأھل أن یکون حاکماً أو مفتیاً أن یحکم ولا أن یفتی إلا من جھة خبر لازم وذلك الكتاب ثم السنة أو ما قاله أھل العلم لا یختلفون

---

[۱] مستصفیٰ ج ۱ ص ۲۷۳-۲۷۴۔ شیخ الخضری نے امام شافعیؒ کے اس قول کو ذم کے بجائے مدح پر محمول کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ کی مراد یہ ہے کہ استحسان کرنے والا گویا بجز خود صاحب شریعت ہی کے جا بجا بر (تاریخ التشریع الاسلامی ص ۲۳۰)

شیخ الخضری کی اس تاویل کا سبب ان کا صوفیانہ مزاج اور وسیع کل مشرب ہے، ورنہ اگر اس قول کے ساتھ امام شافعیؒ کے دوسرے اقوال کو بھی ملایا جائے تو یہ قول ذم ہی بنے گا، مدح نہیں۔

[۲] ارشاد ص ۲۴۰۔
[۳] الرسالہ ص ۵۰۷
[۴] ج ۷ ص ۲۶۷، ۲۷۷۔
[۵] ص ۲۵، ۵۰۳، ۵۰۷۔

في أو قياس على بعض هذا، ولا يجوز له أن يحكم ولا يفتي بالاستحسان واجبا ولا في واحد من هذه المعاني"۔ ؎۱

نیز فرماتے ہیں:-

"فإن قلتم فنحن نترك القياس على غير جهالة بالأصل قيل فإن كان القياس حقا فأنتم خالفتم الحق عالمين به، وفي ذلك من المأثم ما إن جهلتموه لم تستأهلوا أن تقولوا في العلم، وإن زعمتم أن واسعا لكم ترك القياس والقول بما سنح في أوهامكم وحضر أذهانكم واستحسنه مسامعكم حججتم بما وصفنا من القرآن ثم السنة وما دل عليه الإجماع من أن ليس لأحد أن يقول إلا بعلم"۔ ؎۲

اس کا مطلب یہ ہوا کہ امام شافعیؒ اثبات احکام شرعی کے لیے صرف چار چیزوں کو حجت مانتے ہیں: کتاب، سنت، اجماع اور قیاس۔ ؎۳ اور استحسان کو وہ اوہام اور اذہان کی تخلیق قرار دیتے ہیں اور اسے ایک قاعدہ مستقل [illegible] سمجھتے ہیں [illegible] جا فرماتے ہیں:-

"إنما الاستحسان شيء يحدثه لا على مثال سبق"۔ ؎۴

اور ظاہر ہے کہ استحسان ادلۂ شرعیہ سے ہٹ کر [illegible] چیز ہے تو اسے اختراع ہوی کے سوا اور کچھ نہیں کہا جا سکتا۔

گویا امام شافعیؒ نے استحسان کی مخالفت اس وجہ سے کی ہے کہ ان کے نزدیک استحسان ادلۂ شرعیہ پر نہیں بلکہ اختراع ہوی اور تشہی پر مبنی ہوتا ہے۔ ؎۵

؎۱ الام ج ۷ ص ۲۷۰ ؎۲ ایضا ص ۲۷۳

؎۳ الرسالہ ص ۵۰۸ ؎۴ ایضا ص ۲۵

؎۵ علامہ ابن حزم بھی اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کے ہمنوا ہیں، وہ فرماتے ہیں: الاستحسان شہوة و اتباع للہوی و ضلال (الاحکام ج ۶ ص ۱۵۷)۔

امام شافعیؒ کا یہ خیال کس حد تک درست ہے اس کی تحقیق حسب ذیل نصوص کے ذریعہ ہی واضح ہو سکے گی۔

(۱) قال صاحب المعتمد اعلم أن المحكي عن أصحاب أبي حنيفة القول بالاستحسان وقد عظم نكير من رد عليهم [illegible] أن الحكم بغير دليل [illegible] متأخرو أصحاب أبي حنيفة أن الاستحسان [illegible] العدول في الحكم عن طريقة إلى طريقة هي أقوى منها [illegible] أولى مما [illegible] (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

(باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

۲ — بلاشبہ لفظ استحسان کا اطلاق لغۃً علی ما یھواہ الانسان و یمیل

(بقیہ حاشیہ از صفحہ گذشتہ) لأنہ الألیق بأھل العلم ولأن أصحاب المقالۃ أعرفت بمقاصد إطلاقھا ولأنھم قد نصوا فی کثیر من المسائل فقالوا استحسنا بعد الأثر ولو جہ کذا فعلت أمھلھم لتحسنوا الغیر طریقۃ (الشامل ج ۸ ص ۳۲۱)

(۲) قال أبو بکر الرازی فی أصول فقھہ تکلم قوم من مخالفینا فی إبطال الاستحسان حین ظنوا أن الاستحسان حکم بما یشتھیہ الإنسان ویھواہ أو یلذہ ولم یعرفوا معنی قولنا فی إطلاق لفظ الاستحسان، فاحتج بعضھم فی إبطال بقول الشافعی أیحسب الإنسان أن یترک سدیً وروی أنہ الذی لا یؤمر ولا ینھی وقال فھذا یدل علی أنہ لیس لأحد من خلق اللہ تعالی أن یقول بما استحسن فإن القول بما استحسن شئ یحدثہ لا علی مثال سبق، فھذا یدل علی أنہ لم یعرف معنی ما أطلقہ أصحابنا من ھذا اللفظ فتعسفوا القول فیہ من غیر درایۃ (ایضا ص ۳۰۸)

(۳) ھذہ جرأۃ عظیمۃ وعدم مبالاۃ ومجازفۃ فی الکلام ... ومنشأ الجرأۃ فی النقل عنھم عدم تبین المقصود ... وإبطال الاستحسان ما ھو الأسبق نقلوہ من الإمام الشافعی رضی اللہ عنہ (ترجمہ شرح المسلم ص ۴۵۲)۔

(۴) فأنکروا أی الاستحسان حیث قال من استحسن فقد شرع ولم ندر المراد بہ عند القائلین بہ وعلی ھذا فقد کان علیہ أن لا یبالغ بإبداہ (التحریر والتقریر ج ۳ ص ۲۲۲)۔

(۵) فمن أنکر الاستحسان منھم الإمام الشافعی رحمہ حیث قال من استحسن فقد شرع (لم یدر المراد بہ) عفا اللہ عنہ (مسلم مع فواتح ج ۲ ص ۳۲۱)

(۶) وکل ذلک طعن من غیر رویۃ وقلۃ تأمل ... غیر وقوف علی المراد فأبو حنیفۃ أجل قدراً وأشد ورعاً من أن یقول فی الدین بالتشھی (کشف بزدوی ج ۴ ص ۳)۔

(۷) وقد کثر فیہ المدافعۃ والرد علی المدافعین ومنشأھا عدم تحقیق مقصود الفریقین ومرجع الطعن من الجانبین علی الجرأۃ وقلۃ المبالاۃ فإن القائلین بالاستحسان یریدون بہ ما ھو أحد الأدلۃ الأربعۃ علی ما سیجیء، والقائلون بأن من استحسن فقد شرع یریدون أن من أثبت حکماً بأنہ مستحسن عندہ من غیر دلیل من الشارع فھو الشارع لذلک الحکم حیث لم یأخذہ من الشارع (توضیح ج ۲ ص ۸۱)۔

گویا علامہ تفتازانی نے احناف و شوافع دونوں کو مورد الزام گردانا ہے کہ اس بارے میں در حقیقت نہ احناف نے شوافع کا مطلب سمجھا اور نہ شوافع نے احناف کا، کیونکہ امام شافعیؒ جس استحسان کی مخالفت نہیں کرتے اور جس استحسان کی وہ مخالفت کرتے ہیں احناف اس کے قائل نہیں۔ چنانچہ ڈاکٹر یوسف موسیٰ لکھتے ہیں "الاستحسان الذی یعنی والشافعی شیئاً ھو القول بما یستحسنہ الإنسان ویشتھیہ بلا دلیل۔ (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

الیہ ہوا ہے [لہ] پر بھی ہوتا ہے، لیکن حنفی استحسان کی کسی قسم کو ہوی اور تشہی پر مبنی سمجھنا حقیقت کے بالکل خلاف ہے [لہ]۔

استحسان کے بارے میں اس مباحث کی ابتداء امام شافعی سے ہوئی، اور پھر ان کے متبعین میں بھی یہ مباحث قائم رہی۔ چنانچہ شافعی مصنفین کی کتب اصول میں استحسان کو ادلۂ فاسدہ میں سے شمار کیا جاتا ہے اور اس کی تعریف یہ کی جاتی ہے کہ

"الاستحسان هو الحكم بما يستحسنه من غير دليل" [لہ]

اور اس کے بارے میں امام غزالیؒ فرماتے ہیں کہ

"الأصل الثالث من الأصول الموهومة الاستحسان" [لہ]

پھر اسی موقع پر ذرا آگے فرماتے ہیں:۔

"إنا نعلم قطعاً إجماع الأمة قبلهم على أن العالم ليس له أن يحكم بهواه و شهوته من غير نظر في دلالة الأدلة، والاستحسان من غير نظر في أدلة الشرع حكم بالهوى المجرد" [لہ]

امام شافعیؒ مالکی استحسان المصلحۃ کے بھی خلاف ہیں

امام شافعیؒ جس طرح استحسان بالتشہی کے خلاف ہیں اسی طرح استحسان المصلحۃ کی اس صورت کے بھی خلاف ہیں جو صورت امام مالکؒ کے نزدیک مقبول ہے۔

چنانچہ ابوزہرہ لکھتے ہیں:۔

(بقیہ حاشیہ از صفحۂ گذشتہ) وهذا ما لا يقول به من ذهبوا إلى اعتبار الاستحسان حجة، والقول بأنه العدول في الحكم عن مقتضى دليل إلى مقتضى شرعي آخر، ما لا ينكره أحد حتى الإمام الشافعي۔ (تاریخ الفقہ الإسلامی، ج ۲ ص ۱۳۵)

(حاشیہ صفحہ ھذا) [لہ] التلویح ج ۲ ص ۸۱۔

[لہ] جیسا کہ گذشتہ صفحہ کے حاشیہ میں تفصیل کے ساتھ بیان کیا جا چکا ہے۔

[لہ] اللمع، ج ۲ زعدص ۲۵۲۔

[لہ] مستصفی ج ۱ ص ۲۷۴۔ امام الحرمین لکھتے ہیں "القول بالاستحسان، وذلك عمل بلا دليل"۔ (منیث الخلق ص ۳۲)۔

[لہ] مستصفی حوالہ سابقہ۔

"والاستحسان على هذا النحو المالكي ينصب عليه استنكار الشافعي"[1]

دوسری جگہ لکھتے ہیں۔

"ولقد ثار الشافعي تلميذ مالك رضي الله عنهما على شيخه لهذا، وسمى ترك الدليل للمصلحة، أو الأخذ بمجرد المصلحة المجردة من غير محاولة الحمل على النصوص استحسانا وحمل عليه حملة شعواء، وعقد له كتابا في (الأم) سماه كتاب إبطال الاستحسان"[2]

اس سے معلوم ہوا کہ امام شافعیؒ نے استحسان کی جو کچھ مخالفت کی ہے وہ دراصل استحسان المصلحۃ کی اسی صورت کی مخالفت ہے جس کے قائل صرف امام مالکؒ ہیں۔ بلکہ شاید زیادہ صحیح یہ ہے کہ استحسان المصلحۃ کی یہی صورت امام شافعیؒ کے نزدیک استحسان بالتشہی ہے[3] واللہ اعلم۔

یہاں اس امر کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ امام شافعیؒ مصالح مرسلہ کو بھی جنھیں امام مالکؒ اثبات حکم شرعی کے لئے حجت مانتے ہیں،[4] استحسان ہی کی فہرست میں شمار کرتے ہیں[5] اور چونکہ مصالح مرسلہ امام شافعیؒ کے نزدیک حجت نہیں، اس لئے انھوں نے استحسان کی جو مخالفت

---

[1] الشافعی ص ۲۹۸۔ نیز ابو زہرہ لکھتے ہیں: "وبالنسبة للاستحسان المالكي نقرر أن هذه الأدلة واردة عليه بالنسبة لاستحسان المصلحة" (اصول الفقہ ص ۲۶۰)

[2] مالک ص ۳۴۸۔

[3] لیکن دوسرے الفاظ میں اس کا مطلب یہ ہوا کہ ائمہ اربعہ میں سے اگر کسی نے استحسان بالتشہی سے کام لیا ہے تو وہ صرف امام مالکؒ ہیں۔ سبحانك هذا بهتان عظيم۔ ۔ ۔ ۔ واقعہ یہ ہے کہ اگر امام ابوحنیفہؒ بقول صاحب کشف بزدوی "أجل قدرا وأشد ورعا من أن يقول في الدين بالتشهي" کا مصداق ہو سکتے ہیں تو امام دار الہجرۃ بدرجۂ اولیٰ اس کا مصداق ہیں۔ امام مالکؒ جس مصلحت کے قائل ہیں ابو زہرہ لکھتے ہیں: "ليس المراد بمصلحة الناس في الدنيا ما يوافق أهواءهم بل المراد المصلحة التي تتفق مع أغراض الشارع الإسلامي" (الشافعی ص ۳۰۰)۔

حقیقت یہ ہے کہ استحسان بالتشہی کا نہ کوئی قائل ہے اور نہ کسی نے اس سے کام لیا، اسی لئے ابن السمعانی لکھتے ہیں: "إن كان الاستحسان هو القول بما يستحسنه الإنسان ويشتهيه من غير دليل فهو باطل ولا يقول به أحد" (ارشاد الفحول ص ۲۴۱)۔

[4] مالک ص ۳۲۸۔

[5] چنانچہ ابو زہرہ لکھتے ہیں: "ويظهر أن كلمة الاستحسان في عرفه (أي في عرف الشافعي) وعرف الإمام مالك تشمل المصلحة المرسلة" (اصول الفقہ ص ۲۶۰)۔

کی ہے، وہ مصالح مرسلہ کی مخالفت کو بھی شامل ہے۔[1]

استحسان کے بارے میں اس پوری تفصیل سے یہ نتیجہ نکلا کہ امام شافعیؒ حنفی استحسان کے مخالف نہیں بلکہ مالکی استحسان المصلحۃ یا استحسان بالتشہی کے مخالف ہیں۔

شاہ صاحب اور استحسان

شاہ صاحب کے کلام میں استحسان کے بارے میں جو تصریحات ملتی ہیں ان سے ثابت ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں وہ امام شافعیؒ کے ہم مسلک ہیں۔ شاہ صاحب نے استحسان کو کہیں دین میں تحریف کا سبب قرار دیا ہے اور کہیں افتراء کا سبب اور ظاہر ہے کہ استحسان پر شاہ صاحب کی یہ تنقید اپنی شدت کے اعتبار سے امام شافعیؒ کی تنقید سے کسی طرح کم نہیں۔ چنانچہ استحسان کو دین میں تحریف کا ایک سبب قرار دیتے ہوئے حجۃ کے باب احکام الدین من التحریف میں لکھتے ہیں۔

"ومنها الاستحسان وحقيقته أن يرى رجل الشارع يضرب لكل حكم مظنة مناسبة ويراه يعقل التشريع فيختلس بعض ما ذكر من أسرار التشريع فيشرع للناس حسبما عقل من المصلحة كما أن اليهود رأوا أن الشارع إنما أمر بالحدود زجراً عن المعاصي وقصداً للإصلاح ورأوا أن الرجم يورث اختلافاً وتقاتلاً بحيث يكون في ذلك أشد الفساد واستحسنوا تحميم الوجه والجلد فبين النبي صلى الله عليه وسلم أنهم يحرفون حكم الله المنصوص بلا عذر۔"[2]

شاہ صاحب نے یہاں استحسان کو دین میں تحریف کا ایک سبب قرار دیا ہے۔[3] لیکن اس پر قدرے

---

[1] استحسان بالمصلحۃ اور مصالح مرسلہ میں فرق یہ ہے کہ اول الذکر کی صورت قیاس جلی کے مقابلہ میں استحسان کی صورت ہوتی ہے اور مصالح مرسلہ سے حکم وہاں ثابت ہوتا ہے جہاں اور کوئی دلیل نہ ہو۔ (الشافعی ص ۲۰۹، مالک ص ۲۹۹)۔

[2] حجۃ ج ۱ ص ۱۲۱۔

[3] شاہ صاحب نے استحسان کی جو مثال بیان کی ہے اس سے یہ شبہ نہ ہونا چاہئے کہ انھوں نے استحسان سے یہاں وہ استحسان مراد نہیں لیا جو اصول فقہ کی اصطلاح ہے بلکہ یہ وہ استحسان کی تعریف ذکر کی ہے کیونکہ بعینہٖ اسی باب میں شاہ صاحب نے استحسان کی طرح اجماع کو بھی دین میں تحریف کا ایک سبب قرار دیا ہے۔ لیکن اس موقع پر اس کی صراحت کر دی ہے کہ "ونعني غير الإجماع الذي أجمعت الأمة عليه" جو اصطلاحی اجماع ان کے نزدیک دین میں تحریف کا سبب نہیں بلکہ دوسرے متعدد مواقع پر انہوں نے اسے دین کی اصل اساس قرار دیا ہے۔ اسی طرح اگر اصطلاحی استحسان بھی شاہ صاحب کے نزدیک دین میں تحریف کا سبب نہ ہوتا تو اس کے بارے میں بھی اسی قسم کی کوئی بات فرما دیتے کہ "ونعني بغير الاستحسان الذي ...."

تفصیل کے ساتھ گفتگو کرنے کی ضرورت ہے کہ انھوں نے اس موقع پر کس استحسان کی مخالفت کی ہے اور کون سا استحسان ان کے نزدیک دین میں تحریف کا سبب ہے۔

شاہ صاحب نے اس عبارت میں استحسان کی حقیقت بھی بیان کی ہے اور ایک مثال سے سمجھایا بھی ہے۔ ان دونوں پر جدا جدا غور کرنے کی ضرورت ہے کیونکہ اس طرح غور کرنے سے دو مختلف باتیں ہمارے سامنے آتی ہیں۔

شاہ صاحب نے استحسان کی جو حقیقت بیان کی ہے اس کا خلاصہ "التشریع للناس حسبما عقل من المصلحۃ" ہے یعنی محض اپنی عقل سے کسی مصلحت کو سمجھ کر حکم کو اس پر دائر کر دیا جائے اور صاف معلوم ہوتا ہے کہ اس موقع پر شاہ صاحب کی نظر استحسان کی اس قسم پر ہے جسے اصطلاحاً استحسان المصلحۃ کہا جاتا ہے۔

پھر مصلحت پر حکم دائر کرنے کی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ اس سے کسی نص کی مخالفت ہوتی ہو۔ دوسری یہ کہ کسی نص کی مخالفت نہ ہوتی ہو۔

اگر مثال سے قطع نظر صرف استحسان کی اس حقیقت کو پیش نظر رکھا جائے، تو معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب نے مطلقاً استحسان المصلحۃ یا التعلیل بالمصلحۃ المرسلۃ کو دین میں تحریف کا سبب قرار دیا ہے خواہ اس سے کسی نص کی مخالفت ہوتی ہو یا نہ ہوتی ہو۔

لیکن اگر استحسان کی اس حقیقت کے ساتھ مثال کو بھی ملا لیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب نے یہاں استحسان المصلحۃ یا التعلیل بالمصلحۃ المرسلۃ کی صرف وہ خاص صورت مراد لی ہے جس میں مصلحت کی وجہ سے کسی نص کو ترک کر دیا جائے اور اسی کو دین میں تحریف کا سبب قرار دیا ہے۔ [1]

---

[1] استحسان کی یہ صورت کہ اپنی عقل سے کسی مصلحت کو سمجھ کر اس کے مقابلہ میں نص کو ترک کر دیا جائے بلا شبہ استحسان بالتشہی اور من اتخذ الٰہہ ھواہ کا مصداق ہے لیکن اس قسم کے استحسان سے احناف کا دامن بالکل پاک ہے کیونکہ جو لوگ استحسان کے قائل ہیں ان کے نزدیک استحسان نام ہی اس کا ہے کہ قوی دلیل کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کر دیا جائے جس کی ایک صورت یہ ہوتی ہے کہ نص کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کیا جائے لیکن ایسی صورت کوئی صورت نہیں جس میں مصلحت کے مقابلہ میں نص کو ترک کر دیا جائے۔

بہر حال شاہ صاحب نے دین میں تحریف کا سبب خواہ اسی خاص صورت کو قرار دیا ہو لیکن اس سے اتنی بات ضرور معلوم ہو جاتی ہے کہ وہ مطلقاً استحسان المصلحۃ کے خلاف ہیں ورنہ اگر وہ استحسان کی صرف اسی خاص صورت کے مخالف ہوتے جس میں مصلحت کے مقابلہ میں نص کو ترک کر دیا جاتا ہے تو استحسان کی حقیقت بیان کرتے ہوئے "خیر ہم للناس حسبما عقل من المصلحۃ" پر اکتفا کرنے بلکہ اس کے ساتھ ویترک بھا النص جیسے الفاظ کا اضافہ بھی فرما دیتے۔

اس کی تائید کہ شاہ صاحب مطلقاً استحسان المصلحۃ کے خلاف ہیں، اس سے بھی ہوتی ہے کہ وہ الفوز الکبیر میں یہود کے ذکر میں افتراء کے اسباب بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"اما افتراء پس سبب آں دخول تعمق و تشدد است بر احبار و رہبان ایشان و استحسان یعنی استنباط بعض احکام بنا بر ادراک مصلحت در آں، بدون نص شارع و استنباطات واہیہ را اندراج دادن۔" [1]

اس عبارت میں یہ بات خاص طور پر قابل لحاظ ہے کہ شاہ صاحب نے "بدون نص شارع" لکھا ہے "بخلاف نص شارع" نہیں لکھا۔

اس موقع پر بظاہر یہ اشتباہ ہوتا ہے کہ استحسان سے شاہ صاحب کی مراد یہاں اصطلاحی استحسان نہیں بلکہ یہود کا استحسان ہے۔ لیکن شاہ صاحب کی حسب ذیل تصریح کو سامنے رکھنے سے یہ اشتباہ رفع ہو جاتا ہے۔

"وبالجملہ اگر نمونہ یہود خواہی کہ ببینی علماء سوء کہ طالب دنیا باشند و خوگرفتہ بتقلید سلف و معرض از نصوص کتاب و سنت و تعمق و تشدد یا استحسان عالمے را مستند ساختہ از کلام شارع معصوم بے پرواہ شدہ باشند و احادیث موضوعہ و تاویلات فاسدہ را مقتدائے خود ساختہ باشند تماشا کن کأنھم ھم۔" [2]

ایک جگہ لکھتے ہیں :۔

"وفی الاستحسان قولہ صلی اللہ علیہ وسلم من أحدث فی دیننا ھذا ما لیس منہ فھو رد۔" [3]

---

[1] ص ۸
[2] الفوز ص ۹
[3] حجۃ ج ۱ ص ۱۶۹۔

ایک اور موقع پر شاہ صاحب، امام شافعیؒ کے اصول و فروع کی ترتیب بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"ومنها أنه رأى قوما من الفقهاء يخلطون الرأي الذي لم يسوغه الشرع بالقياس الذي أثبته فلا يميزون واحدا منهما من الآخر ويسمونه تارة بالاستحسان وأعني بالرأي أن ينصب مظنة حرج أو مصلحة علة لحكم وإنما القياس أن تخرج العلة من الحكم المنصوص ويدار عليها الحكم، فأبطل هذا النوع أتم إبطال وقال "من استحسن فقد أراد أن يكون شارعا" حكاه ابن الحاجب في مختصر الأصول، مثاله رشد اليتيم أمر خفي فأقاموا مظنة الرشد وهو بلوغ خمس وعشرين سنة مقامه وقالوا إذا بلغ اليتيم هذا العمر سلم إليه ماله، قالوا هذا استحسان والقياس أن لا يسلم إليه" [۱]

یہاں شاہ صاحب نے امام شافعیؒ کے فکر کی ترجمانی اپنے الفاظ میں کی ہے اور ان کے طرزِ بیان سے سمجھا جا سکتا ہے کہ استحسان کے بارے میں خود ان کی رائے بھی امام شافعیؒ کے موافق ہے [۲]

شاہ صاحب کے اس بیان سے ہمیں حسبِ ذیل باتیں معلوم ہوتی ہیں:۔

۱۔ رائے اور قیاس میں فرق ہے لیکن فقہاء کی ایک جماعت [۳] رائے کو قیاس سے خلط کر دیتی ہے اور دونوں میں امتیاز قائم نہیں رکھتی۔

۲۔ رائے یہ ہے کہ کسی مصلحت یا مظنۂ حرج کو حکم کا مدار ٹھہرایا جائے اور قیاس یہ ہے کہ کسی منصوص حکم سے علت کا استخراج کر کے حکم کو اس پر دائر کیا جائے۔

بالفاظِ دیگر تعلیل بالمصلحۃ یا تعلیل بمظنۃ الحرج شاہ صاحب کے نزدیک رائے ہے اور تعلیل بالعلۃ قیاس۔

۳۔ رائے کی شریعت میں کوئی گنجائش نہیں۔

۱؎ حجۃ، ج ۱، ص ۱۴۷ ۲؎ خصوصاً "رائے" کی تشریح کرتے ہوئے شاہ صاحب کا لفظ "اعنی" استعمال کرنا جو واحد متکلم کا صیغہ ہے بتا رہا ہے کہ یہ صرف امام شافعیؒ کی ترجمانی نہیں بلکہ خود شاہ صاحب کا بھی یہی خیال ہے۔

۳؎ یعنی حنفی، مالکی اور حنبلی فقہاء۔

۴ - قیاس کے مقابلہ میں رائے کو حکم کا مدار ٹھہرانا بھی بعض اوقات استحسان کہلاتا ہے۔

۵ - رشد یتیم کے بارے میں پچیس سال کی تقدیر، یہ دراصل قیاس کے مقابلہ میں رائے پر حکم کا مدار ٹھہرانا ہے جسے لوگ[1] استحسان کہتے ہیں۔

صاف معلوم ہوتا ہے کہ اس موقع پر شاہ صاحب کا مقصد دراصل استحسان کی اس قسم پر تنقید کرنا ہے جسے احناف کی اصطلاح کے مطابق استحسان القیاس کہا جاتا ہے[2]۔ اور جس چیز کو شاہ صاحب نے قیاس کے مقابلے میں "رائے" سے تعبیر کیا ہے، یہ وہی ہے جسے حنفی علماء اصول قیاس خفی کہتے ہیں[3]۔

شاہ صاحب نے اس استحسان کی مثال میں، فقہ حنفی کا جو مسئلہ پیش کیا ہے اس میں قیاس کے مقابلے میں استحسان سے کام لیا گیا ہے۔ اس سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ شاہ صاحب نے یہاں استحسان کی اسی قسم سے تعرض کیا ہے جسے استحسان القیاس کہا جاتا ہے۔

گویا شاہ صاحب کے نزدیک، امام شافعیؒ کا یہ قول کہ من استحسن فقد أراد أن یکون شارعاً اسی استحسان پر صادق آتا ہے۔

بہر حال ان دونوں بیانات کو سامنے رکھنے سے جو نتیجہ سامنے آتا ہے وہ یہ ہے کہ شاہ صاحب دو قسم کے استحسانات کے خلاف ہیں، ایک استحسان المصلحۃ یا تعلیل بالمصلحۃ (المرسلۃ)، دوسرے استحسان القیاس۔ اور اگر اول الذکر کی یہ صورت ہو کہ اس کے مقابلہ میں نص کو ترک کر دیا جائے تو یہ دین میں تحریف کی ایک صورت ہے۔

---

[1] یعنی احناف۔

[2] شاہ صاحب کی عبارت ہے: واُعنی بالرأی أن ینصب مظنۃ حرج أو مصلحۃ علۃ لحکم۔ سے بظاہر ذہن کا تبادر اس طرف ہوتا ہے کہ شاہ صاحب یہاں استحسان المصلحۃ یا استحسان الضرورۃ مراد لے رہے ہیں لیکن جو ایک مثال سامنے ہے تو اس میں کوئی خفا نہیں رہتا کہ شاہ صاحب کی مراد یہاں استحسان القیاس ہی سے ہے اور استحسان القیاس میں بھی قیاس خفی، جسے شاہ صاحب نے رائے سے تعبیر کیا ہے، تخمین اور اتباع ہوی کے بجائے، مظنۂ حرج یا مصلحت وغیرہ پر ہی مبنی ہوتا ہے۔

[3] لیکن شاہ صاحب اس خفی قیاس کا نام تک دینے کے روادار نہیں اور اس کے لئے انھوں نے "رائے" کا بدنام لقب اختیار کیا ہے۔

اوپر پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ امام شافعیؒ کی تنقیدوں کا نشانہ بھی زیادہ تر استحسان کی یہی دونوں شکلیں ہیں۔

ایک موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث کی تشریح کرتے ہوئے کہ "یحمل ھذا العلم من کل خلف عدولہ ینفون عنہ تحریف الغالین وانتحال المبطلین وتأویل الجاھلین" شاہ صاحب لکھتے ہیں۔

"فنفی تحریف الغالین وھو اشارۃ الی التشدد والتعمق وانتحال المبطلین وھو اشارۃ الی الاستحسان وخلط ملۃ بملۃ، وتأویل الجاھلین وھو اشارۃ الی التھاون وترک المأمور بہ بتأویل ضعیف" [1]

شاہ صاحب چونکہ امام شافعیؒ سے بہت زیادہ متاثر ہیں، اس لئے معلوم ایسا ہوتا ہے کہ اصطلاحی استحسان کو سمجھنے میں جس مسامحت کی ابتداء امام شافعیؒ سے ہوئی، اور جو ان کے بعض متبعین میں بھی قائم رہی، اسی مسامحت کا شکار شاہ صاحب بھی ہیں۔

لیکن جس طرح امام شافعیؒ کی استحسان کی مخالفت کو استحسان بالتشہی کی مخالفت پر محمول کیا گیا ہے، یہی صورت شاہ صاحب کے لئے بھی اختیار کی جا سکتی ہے۔ واللہ اعلم۔

---

[1] حجۃ ج ۱، ص ۷۰۔

مصالح مرسلہ

مصالح تین طرح کے ہوتے ہیں۔

ایک وہ جن کے اعتبار کی شریعت نے شہادت دی ہے [1] ان کے معتبر ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں۔ [2]

دوسرے وہ جن کے غیر معتبر ہونے کی شریعت نے شہادت دی ہے [3] ان کے غیر معتبر ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں۔ [4]

تیسرے وہ کہ شریعت نے نہ ان کے اعتبار کی شہادت دی ہے اور نہ عدم اعتبار کی، عام طور پر انہی کو مصالح مرسلہ کہا جاتا ہے چنانچہ علامہ تفتازانی مصالح مرسلہ کی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں کہ

"انما مصالح التی لا یشہد لها أصل [5] بالاعتبار ولا بالالغاء، لا بالنص ولا بالاجماع ولا بترتب الحکم علی وفقه" [6]

---

[1] مثلاً حرج کی وجہ سے بارش میں جمع بین الصلاتین کا جواز اور اس کی اصل شریعت میں ملتی ہے کہ حرج ہی کی وجہ سے شریعت نے سفر میں جمع بین الصلاتین کو جائز کیا ہے۔ (غایۃ الوصول ص ۱۳۲)۔

امام غزالی نے اس مصلحت کے اعتبار کے بارے میں لکھا ہے کہ "ویرجع حاصلها الی القیاس" اور اس کی مثال یہ ذکر کی ہے کہ خمر پر قیاس کرتے ہوئے ہر مسکر پر حرمت کا حکم لگانا۔ (مستصفی ج ۱ ص ۲۸۴)

[2] اعتصام ج ۲ ص ۹۶۔

[3] مثلاً یحیی بن لیثی مالکی کا واقعہ کہ انھوں نے عبد الرحمن بن حکم کو کفارۂ صوم میں اعتاق کی بجائے مصلحت زجر کی وجہ سے صوم کا حکم دیا۔ (مستصفی ج ۱ ص ۲۸۵۔ اعتصام ج ۲ ص ۹۷، ۹۸)

[4] مختصر ج ۲ ص ۲۴۲۔ حاشیۂ عضد ج ۲ ص ۲۸۹

[5] یہاں اصل سے اصول اربعہ مراد ہیں یعنی کتاب، سنت اور اجماع۔ انہی کو اصل کہا جاتا ہے اور قیاس کو اصل نہیں بلکہ معقول الاصل کہا جاتا ہے۔ (التلویح ص ۵۷)

[6] حاشیۂ عضد حوالہ سابقہ۔ نیز آمدی ج ۳ ص ۱۴۲ بتغییر الفاظ۔

مصالح مرسلہ کی تعریف کے لئے حسب ذیل تعبیرات بھی اختیار کی جاتی ہیں۔

(۱) ھی أن یوجد معنی یشعر بالحکم مناسب عقلاً ولا یوجد أصل متفق علیہ (ارشاد ص ۲۴۲)۔

(۲) ھی ما لا یستند الی أصل کلی ولا جزئی (ایضاً) — (۳) ھی التی لا یشهد لها أصل بالاعتبار فی الشرع ولا بالالغاء وان کانت علی سنن المصالح وتلقتها العقول بالقبول (التقریر والتحبیر ج ۳ ص ۲۸۶)۔

اس موقع پر تحقیق مقام کے لئے قدرے تفصیل کی ضرورت ہے۔

مصلحت کے سلسلہ میں حسب ذیل امور پر سب کا اتفاق ہے۔

۱ — شریعت اسلامیہ کے تمام احکام مصالح پر مبنی ہیں۔

۲ — عبادات مثلاً وضو، تعداد صلوات و رکعات، ایام مخصوصہ میں صوم اور حج کی فرضیت یا الفاظ و مقادیر شرعیہ میں مصلحت مرسلہ پر بنائے احکام کی گنجائش تو کیا قیاس تک کی گنجائش نہیں ۱؎

۳ — اگر کسی مصلحت کے اعتبار کی شہادت شریعت کی کسی اصل خاص سے ملتی ہو تو وہ مقبول ہے اور اگر کسی مصلحت کے عدم اعتبار کی شہادت کسی اصل شرعی سے ملتی ہو تو وہ مردود ہے ۲؎

اختلاف اس میں ہے کہ معاملات میں، جو باتفاق ائمہ اربعہ معقول المعنیٰ ہیں، اگر کسی مصلحت کی سند اور شہادت کسی اصل خاص سے نہ ملتی ہو تو کیا اس کا بھی اعتبار ہوگا اور کیا اس پر بھی احکام کی بنا جائز ہوگی؟ ۳؎

۴؎ امام مالکؒ اور حنابلہ ایسی مصلحت کا اعتبار کرتے ہیں، امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ اعتبار نہیں کرتے۔

امام شافعیؒ نے استحسان اور اخذ بالمصالح پر سخت نکیر کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں "القول بالاستحسان قول بأن الله تعالى ترك بعض مصالح خلقه، فلم يشرع من الأحكام ما يحققه لهم أو يحفظ عليهم وهو مناقض لقوله تعالى (أيحسب الإنسان أن يترك سدى) ۵؎

اسی طرح یہ فرماتے ہیں کہ "من استحسن فقد شرع" ۶؎

واضح رہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک استحسان اور مصالح مرسلہ دونوں ایک ہی ہیں ۷؎ امام شافعیؒ کی طرح امام غزالیؒ نے بھی مصالح مرسلہ اور استحسان پر سخت تنقید کی ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں۔

(إن لم يشهد لها الشارع فهي كالاستحسان) ۸؎

۱؎ الاعتصام ج ۲ ص ۱۱۰، ج ۱ ص ۱۳۰۔ ۲؎ الاعتصام ج ۲ ص ۹۶، ۹۷۔

۳؎ اصول التشریع ص ۱۳۵ — فلسفۃ التشریع ص ۱۳۱۔

۴؎ ابوزہرہ، اصول فقہ ص ۲۶۹، مالک ص ۳۰۹ — فلسفۃ التشریع حوالہ سابقہ۔

۵؎ الام ج ۷ ص ۲۷۰۔ ۶؎ مستصفیٰ ج ۱ ص ۲۷۴۔

۷؎ اصول التشریع ص ۱۳۵۔

۸؎ مستصفیٰ ج ۱ ص ۲۹۳۔

۲ — إننا نعلم قطعاً أن العالم ليس له أن يحكم بهواه وشهوته من غير نظر في دلالة الأدلة والاستحسان من غير نظر في أدلة الشرع حكم بالهوى المجرد" [۱]

۳ — كل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب أو السنة أو الإجماع وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشارع فهي باطلة مطرحة ومن صار إليها فقد شرع، كما أن من استحسن فقد شرع" [۲]

گویا امام شافعیؒ اور امام غزالیؒ کے نزدیک اخذ بالاستحسان اور اخذ بالمصالح المرسلہ، اپنی طرف سے تشریع اور حکم بالہوی اور حکم بالتشہی ہے۔

جہاں تک مصالح مرسلہ کے قبول و عدم قبول کا تعلق ہے، اس سلسلہ میں ہمیں ائمہ اربعہ کے مسالک کے بارے میں دو نقول اور ملتی ہیں۔

۱ — تمام حضرات مصالح مرسلہ کو قبول کرتے ہیں۔ فرق صرف یہ ہے کہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ نے مصالح مرسلہ سے زیادہ کام لیا ہے، دوسروں نے کم۔

چنانچہ ابن دقیق العید لکھتے ہیں:-

"الذي لا شك فيه أن لمالك ترجيحاً على غيره من الفقهاء في هذا النوع ويليه أحمد بن حنبل، ولا يكاد يخلو غيرهما عن اعتباره في الجملة، لكن لهذين ترجيح في الاستعمال لها على غيرهما" [۳]

اور قرافی لکھتے ہیں:-

"هي عند التحقيق في جميع المذاهب لأنهم يقيسون ويفرقون بالمناسبات ولا يطلبون شاهداً بالاعتبار ولا نعني بالمصلحة المرسلة إلا ذلك" [۴]

اور علی حسب اللہ نے چند ایسی مثالیں ذکر کرنے کے بعد جن میں امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ نے بھی مصالح مرسلہ سے کام لیا ہے، لکھتے ہیں۔

"وبهذا يتبين لك أن المصالح المرسلة أصل في التشريع الإسلامي في المذاهب الأربعة" [۵]

---

[۱] مستصفیٰ ج ۱ ص ۲۷۳۔ [۲] ایضاً ص ۳۱۰، ۳۱۱
[۳] ارشاد ص ۲۴۲ [۴] ایضاً [۵] اصول التشریع ص ۱۵۳

۲ - امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کی طرح امام مالکؒ بھی مصالح مرسلہ کو قبول نہیں کرتے۔

چنانچہ شوکانی لکھتے ہیں کہ مالکیہ کی ایک جماعت نے امام مالکؒ کی طرف ان کی قبولیت کے انتساب کو غلط کہا ہے۔ اور قرطبی کہتے ہیں کہ امام شافعیؒ اور اکثر احناف کی طرح امام مالکؒ بھی ان پر اعتماد نہیں کرتے۔[1]

راقم الحروف کے خیال میں مصالح مرسلہ کے قبول و عدم قبول میں یہ اختلاف دراصل مصالح مرسلہ کے مفہوم کی تعیین میں اختلاف کا نتیجہ ہے۔

اگر مصالح مرسلہ ان مصالح کو کہتے ہیں جن میں اعتبار شارع کا لحاظ کیے بغیر محض اپنی عقل سے کسی مصلحت کو سمجھ کر حکم کو اس پر دائر کر دیا جائے تو ایسے مصالح کو کوئی بھی قبول نہیں کرتا۔

قرطبیؒ اور مالکیہ کی ایک جماعت نے امام مالکؒ کی طرف جو مصالح مرسلہ کے عدم قبول کو منسوب کیا ہے وہ غالباً مصالح مرسلہ کے اسی مفہوم کے لحاظ سے ہے۔

مصالح مرسلہ پر امام شافعیؒ کی تنقید بھی مصالح مرسلہ کے اسی مفہوم کے لحاظ سے ہے[2] اور امام غزالی کی تنقید کا بھی یہی حال ہے۔

اور اگر مصالح مرسلہ ان مصالح کو کہتے ہیں جنھیں مرسل ملائم یا مناسب مرسل[3] کہا جاتا ہے تو انھیں سب قبول کرتے ہیں چنانچہ ابن حاجب لکھتے ہیں کہ مرسل ملائم کی قبولیت امام مالکؒ سے بھی منقول ہے اور امام شافعیؒ سے بھی[4] اور ابن ہمام لکھتے ہیں کہ مرسل ملائم کا قبول کرنا احناف کے لیے ضروری ہے[5] اور صاحب مسلم لکھتے ہیں کہ مرسل ملائم کو جمہور احناف بھی قبول کرتے ہیں۔[6]

---

[1] ارشاد ص ۲۴۲ — [2] اصول التشریع ص ۱۳۵۔

[3] اگر عین وصف کا عین حکم میں اعتبار نص یا اجماع سے معلوم ہو اور نہ ترتب الحکم علی وفقہ لیکن ملائم کے تین اعتبارات یعنی عین وصف کا جنس حکم میں یا جنس وصف کا عین حکم میں یا جنس وصف کا جنس حکم میں اعتبار اس میں معلوم ہو تو اسے مرسل ملائم (یا مناسب مرسل) کہتے ہیں (تفتازانی حاشیہ عضد ج ۲ ص ۲۴۲، تقریر و تحبیر ج ۳ ص ۳۱۳)

[4] مختصر ج ۲ ص ۲۴۲۔

[5] تحریر ص ۳۳۸۔

[6] مسلم ج ۲ ص ۲۶۶۔

اور اگر مصالح مرسلہ ان مصالح کو کہتے ہیں جنھیں غریب مرسل[1] کہا جاتا ہے اور ان کے اعتبار کی شہادت اگرچہ کسی اصل خاص سے نہیں ملتی لیکن وہ شریعت کے عام مقاصد کے موافق ہیں تو امام مالکؒ کے یہاں ان کی قبولیت کے لئے تین شرائط ہیں۔

١ — مصلحت میں اور مقاصد شرع میں ملائمت ہو اور وہ شریعت کی کسی اصل اور کسی دلیل کے معارض نہ ہو۔

٢ — معقول ہو کہ جب اہل عقول کے سامنے آئے تو وہ اسے قبول کر لیں۔

٣ — مصلحت ضروریات اور حاجیات سے متعلق ہو تحسینیات سے متعلق نہ ہو۔[2]

اور اگر وہ مصالح ضروریات سے متعلق ہیں، تو انھیں سب قبول کرتے ہیں۔ چنانچہ ابن ہمام لکھتے ہیں کہ مناسبت اگر ضروریات خمس میں سے کسی کی حفاظت سے متعلق ہے تو احناف و شوافع سب کے نزدیک اس پر عمل لازم ہے اور یہ اختلافی نہیں بلکہ ان کا اعتبار مجمع علیہ ہے۔[3]

اور اگر وہ مصالح حاجیات سے متعلق ہیں تو انھیں امام مالکؒ قبول کرتے ہیں احناف و شوافع قبول نہیں کرتے جیسا کہ شاطبی اور ابن ہمام کے مذکورہ حوالوں کو باہم ملانے سے مستفاد ہوتا ہے۔

امام غزالی ایسے مصالح کی قبولیت کے لئے یہ تین شرائط عائد کرتے ہیں کہ وہ ضروری قطعی اور کلی ہوں۔ لیکن قرطبی کہتے ہیں کہ ان شرائط کے ساتھ ان کی قبولیت میں کسی کا اختلاف نہیں ہونا چاہئے۔[4]

---

[1] اگر کسی وصف کا عین حکم میں اعتبار نہ کرے وہ وصف ان صورتوں میں سے کسی صورت سے معلوم نہیں اور ملائم کے تین اعتبارات میں کوئی اعتبار اس میں معلوم ہے تو اسے غریب مرسل کہتے ہیں (حاشیہ عضد و تحریر و تیسیر والتجاوات سابقہ مسلم ورازی ج ۲ ص ۲۶۶)۔

[2] اعتصام ج ۲ ص ۱۳۱۔

[3] تحریر مع تیسیر ج ۳ ص ۳۲۷۔

[4] ضروری سے یہ مراد ہے کہ وہ ضروریات خمس میں سے ہو یعنی حفظ دین، حفظ نفس، حفظ عقل، حفظ مال اور حفظ نسب۔ اور قطعی سے یہ مراد ہے کہ اس سے مصلحت کا حصول یقینی ہو۔ اور کلی سے یہ مراد ہے کہ اس کا فائدہ تمام مسلمانوں کے لئے عام ہو۔ (مستصفیٰ ج ۳ ص ۱۰۸)۔

علامہ آمدی لکھتے ہیں کہ اگر امام مالکؒ کی طرف مطلقاً جواز کے قول کا انتساب صحیح ہو تو وہ بھی انہی قیود کا اعتبار کرتے ہوں گے۔ (ج ۳ ص ۱۴۰)۔

امام غزالی نے اس کی یہ مثال دی ہے کہ اگر کفار مسلمانوں پر حملہ کریں اور ان کی قید میں جو مسلمان ہیں انھیں ڈھال کے طور پر اس طرح اپنے آگے کر لیں کہ اگر مسلمان تیر چلائیں تو سب سے پہلے بے گناہ مسلمان ہی نشانہ ہوں اور اگر مسلمان تیر نہ چلائیں تو کفار مسلمانوں پر مسلط ہو جائیں اور تسلط کے بعد ان قیدی مسلمانوں کو بھی قتل کر دیں

(باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

گویا مصالح مرسلہ کے سلسلہ میں اگر اختلاف ہے تو صرف ان مصالح کے بارے میں ہے جو حسب ذیل تین قیود کے ساتھ مقید ہوں۔

(۱) ان کے اعتبار کی سند شریعت کی کسی اصل خاص سے نہ ملتی ہو

(۲) وہ مصالح شریعت کے عام مقاصد کے موافق ہوں۔

(۳) ان مصالح کا تعلق حاجیات سے ہو۔

اس کے علاوہ مصالح مرسلہ کی جتنی صورتیں بھی ہو سکتی ہیں وہ متفق علیہ ہیں۔ یا تو ان کے رد پر سب کا اتفاق ہے یا قبول پر۔ واللہ اعلم۔

(بقیہ حاشیہ از صفحہ گزشتہ) جنھیں ڈھال کے طور پر استعمال کیا گیا تھا۔ امام غزالی فرماتے ہیں کہ ایسی صورت میں ان قیدی مسلمانوں کو جو ڈھال کے طور پر استعمال کئے جا رہے ہیں تمام مسلمانوں کی حفاظت کی خاطر قتل کر دینا شریعت کے مقصود کے زیادہ قریب ہے۔ اس مقصود کا بے گناہ مسلمانوں کو قتل کر کے حاصل کرنا ایسی مصلحت ہے جس کی شہادت شریعت کی کسی اصل سے نہیں ملتی لیکن چونکہ یہ مصلحت ضروری ہے یعنی حفظ دین سے متعلق ہے، کلی ہے یعنی تمام مسلمانوں کا مفاد اسی میں ہے اور قطعی ہے کہ اس طرح یقیناً مقصود حاصل ہو جاتا ہے، اس لئے اس مصلحت کا اعتبار ہو گا۔

لیکن اگر مصلحت کلی ضروری نہ ہو تو معتبر نہ ہو گی۔

اسی طرح اگر مصلحت کلی نہ ہو تب بھی معتبر نہ ہو گی۔ مثلاً اگر چند آدمی کشتی میں سوار ہوں اور کشتی ڈوبنے لگے اور بعض آدمیوں کو غرق کر دینے سے باقی آدمی بچ جائیں تو اس طرح بعض کا غرق کر دینا جائز نہیں کیونکہ اس صورت میں مصلحت کلی نہیں بلکہ جزئی ہے یعنی تمام کے بجائے صرف چند مسلمانوں کے مفاد سے متعلق ہے۔ یا مثلاً چند آدمی بھوک سے جاں بلب ہوں تو جان بچانے کے لئے کسی آدمی کو قرعہ کے ذریعہ کھانا جائز نہیں کیونکہ یہ جزئی مصلحت ہے۔

اور اگر مصلحت قطعی نہ ہو تب بھی معتبر نہ ہو گی مثلاً ان بے گناہ مسلمانوں کو جنھیں ڈھال بنایا گیا ہے اگر قتل نہ کیا جائے تب بھی اس کا یقین نہ ہو کہ کفار مسلمانوں پر مسلط ہو جائیں گے۔ یا مثلاً کفار قلعہ بند ہو کر مسلمانوں کی ڈھال بنا لیں تو ان مسلمانوں کا قتل جائز نہیں، کیونکہ اول تو قلعہ پر قبضہ کرنا ضروری نہیں اور اگر ہو بھی تو اس کا یقین نہیں کہ ان مسلمانوں کے قتل کے بعد قلعہ فتح ہو ہی جائے گا۔ (مستصفیٰ ۲۹۶/۱، اسنوی ج ۳ ص ۱۲۰، ارشاد ص ۲۴۲)۔

ؔ ارشاد ص ۲۴۲۔

مصالح مرسلہ کے بارے میں شاہ صاحب کی رائے

مصالح مرسلہ کے بارے میں شاہ صاحب کے خیالات امام شافعیؒ کی طرح ہیں جس طرح امام شافعیؒ استحسان اور مصالح مرسلہ دونوں کو علم بالہویٰ کے تحت لا کر انھیں ایک شمار کرتے ہوئے ان پر ایک طرح کی تنقید کرتے ہیں، یہی صورت شاہ صاحب کے یہاں ملتی ہے۔

حجۃ (ج ۱ ص ۱۲۱، ۱۲۷) کے ان اقتباسات سے جو استحسان کی بحث میں گذر چکے ہیں، یہ معلوم ہو چکا ہے کہ استحسان سے شاہ صاحب کی مراد یہ ہے کہ اپنی عقل سے کسی مصلحت کو سمجھ کر حکم کو اس پر دائر کر دیا جائے۔ اور یہ وہ تعریف ہے جس سے شاہ صاحب نے استحسان اور مصالح مرسلہ دونوں کو بیک وقت نشانہ بنایا ہے۔

جیسا کہ معلوم ہو چکا، مصالح مرسلہ میں ہوتا یہ ہے کہ کسی خاص اصل کی طرف استناد کے بجائے، حکم کا استناد عام اصول اور مقاصد شریعت اور قوانین تشریع کی طرف کیا جاتا ہے۔ لیکن شاہ صاحب اس صورت کو صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے مخصوص مانتے ہیں کسی مجتہد کے لئے اسے درست قرار نہیں دیتے۔

چنانچہ ایک جگہ حدیث غیلہ[1] پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"وهذا الحديث أحد دلائل ما أثبتناه من أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يجتهد وأن اجتهاده بمعرفة المصالح وإدارة التحريم والكراهية عليها"[2]

اسی طرح حجۃ کے مبحث سابع کے پہلے باب میں شاہ صاحب نے علوم نبوی کی جو دو قسمیں بیان کی[3] ان میں سے پہلی قسم کی دوسری اور تیسری صورت کے بارے میں لکھتے ہیں:

"ومنه شرائع وضبط العبادات والارتفاقات بوجوه الضبط المذكورة فيما سبق ومنه بعضها مستند إلى الوحي وبعضها مستند إلى الاجتهاد، واجتهاده

---

[1] غیلہ کہتے ہیں زمانہ رضاعت میں بیوی سے مباشرت کو۔ یہ حدیث حسب ذیل ہے۔
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لقد هممت أن أنهى عن الغيلة فنظرت في الروم وفارس فإذا هم يغيلون أولادهم فلا تضر أولادهم (حجۃ ج ۲ ص ۱۳۳)

[2] حجۃ ج ۲ ص ۱۳۳

[3] ایک وہ علوم جو تبلیغ رسالت سے متعلق ہیں دوسرے وہ علوم جو تبلیغ رسالت سے متعلق نہیں۔

صلی اللہ علیہ وسلم بمنزلۃ الوحی لأن اللہ تعالی عصمہ من أن یتقرر رأیہ علی الخطأ ولیس یجب أن یکون اجتہادہ استنباطا من المنصوص کما یظن بل الأکثر أن یکون علمہ اللہ تعالی مقاصد الشرع وقانون التشریع والتیسیر والأحکام فبین المقاصد المتلقاۃ بالوحی بذلک القانون۔

ومنہ حکم مرسلۃ ومصالح مطلقۃ لم یوقتہا ولم یبین حدودہا کبیان الأخلاق الصالحۃ وأضدادہا ومستندہا غالبا إلی الاجتہاد بمعنی أن اللہ تعالی علمہ قوانین الارتفاقات فاستنبط منہا حکمۃ وجعل فیہا کلیۃ[1]

شاہ صاحب کی اس عبارت سے معلوم ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اجتہاد کی یہ نوعیت بھی تھی کہ آپ مقاصد شرع اور قانون تشریع کی روشنی میں کسی مصلحت کو سمجھ کر حکم کو اس پر دائر فرمایا کرتے تھے۔ دوسرے الفاظ میں ہم اسے یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ آپ مصالح مرسلہ پر بھی حکم کو دائر فرمایا کرتے تھے۔

رہی یہ بات کہ یہ صورت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے مخصوص ہے، اور کسی دوسرے مجتہد کے لئے یہ صورت درست نہیں، اس کی صراحت شاہ صاحب ان الفاظ میں فرماتے ہیں کہ

"ومنہا أنہ إذا أوحی إلیہ بحکم من أحکام الشرع واطلع علی حکمۃ وسببہ کان لہ أن یأخذ تلک المصلحۃ وینصب لہا علۃ ویدیر علیہا الحکم وھذا قیاس النبی صلی اللہ علیہ وسلم وإنما قیاس الأمۃ أن یعرفوا علۃ الحکم المنصوص علیہ فیدیروا الحکم حیثما دارت"[2]

گویا شاہ صاحب کے نزدیک یہ تفسیر ہے امام شافعیؒ کے اس قول کی۔

"من استحسن فقد شرع"

اس سے یہ بات صاف ہوگئی کہ تعلیل بالمصلحۃ المرسلہ صرف نبی کا کام ہے امت کا کام صرف تعلیل بالعلۃ ہے تعلیل بالمصلحۃ نہیں۔

۱؎ حجۃ ج ۱ ص ۱۳۸۔

۲؎ ایضاً ص ۱۰۸۔

اسی لئے شاہ صاحب نے ان لوگوں پر تنقید کی ہے جو تعلیل بالمصلحۃ یا استدلال بالمصالح المرسلۃ کرتے ہیں لیکن استحسان کی بحث میں معلوم ہو چکا کہ جو شخص استحسان یا استدلال بالمصالح المرسلۃ کے بارے میں یہ سمجھتا ہے کہ یہ استناد شرعی کے بغیر محض حکم بالرائے اور حکم بالہویٰ ہے، اس کا خیال صحیح نہیں خواہ وہ امام شافعیؒ ہوں یا شاہ ولی اللہؒ

استصحاب

استصحاب کے معنی استصحاب کے لغوی معنی ہیں مصاحبت یا صحبت کا استمرار[1] اور اصول فقہ کی اصطلاح میں "بقاء الامر ما لم یوجد ما یغیرہ" کو استصحاب کہا جاتا ہے[2]

استصحاب کی اقسام مختلف علماء نے اپنے اپنے زاویہ ہائے نظر کے مطابق استصحاب کی مختلف قسمیں لکھی ہیں، لیکن کتب اصول کے تتبع کے بعد راقم الحروف کا خیال ہے کہ استصحاب کی صرف حسب ذیل چار قسمیں ہونی چاہئیں۔

(۱) استصحاب حکم العقل[3] (۲) استصحاب حکم الشرع[4]

(۳) استصحاب الاجماع[5] اور (۴) الاستصحاب المقلوب[6]

جیسا کہ ملحقہ نقشہ سے معلوم ہو سکے گا۔

---

[1] المنجد، اصول فقہ ص ۲۸۳ [2] ارشاد ص ۲۳۷۔

استصحاب کی تعریف کے لئے حسب ذیل تعبیرات بھی اختیار کی گئی ہیں۔

(۱) استدامۃ اثبات ما کان ثابتا ونفی ما کان منفیا۔ ابن قیم اعلام الموقعین (ج ۱ ص ۲۹۴)۔

(۲) ہو عبارۃ عن الحکم بثبوت أمر فی الزمان الثانی بناء علی ثبوتہ فی الزمان الاول (نحو شرح ... ج ۳ ص ...)

(۳) معنی استصحاب الحال أن الحکم الفلانی قد کان ولم یظن عدمہ وکل ما ہو کذلک فہو مظنون البقاء۔ (شرح عضد ج ۲ ص ۲۸۴)۔

(۴) معنی استصحاب الحال أن یستصحب الأصل عند عدم الدلیل الشرعی (شرح الورقات ص ۳۷)۔

(۵) استصحاب الحال کا مطلب ہے التمسک بالحکم الذی کان ثابتا الی ان یقوم الدلیل المزیل (اصول ...)

(۶) الاستصحاب عبارۃ عن التمسک بدلیل عقلی أو شرعی ولیس راجعا الی عدم العلم بالدلیل بل الی دلیل مع العلم بانتفاء المغیر أو مع ظن انتفاء المغیر عند بذل الجہد فی البحث والطلب (مستصفی ج ۱ ص ۲۲۳)

[3] مثلاً نفی صلوٰۃ سادسۃ ونفی وجوب صوم رجب وشوال الا بالتکلیفات الشرعیۃ بعد ورود ... (مستصفی ج ۱ ص ۲۲۱، محلی ج ۲ ص ۲۲۸، ارشاد ص ۲۳۸۔

[4] مثلاً استصحاب وضو میں شک کے باوجود وضو کا باقی رہنا یا ثبوت نکاح کے بعد زوجین کے درمیان زوجیت کا باقی رہنا یا ثبوت ملکیت کے بعد ملکیت کا باقی رہنا (مستصفی ج ۱ ص ۲۲۲، اصول التشریع الاسلامی ص ۱۶۹)

[5] مثلاً متیمم کا اثنائے صلوٰۃ میں پانی دیکھ کر نماز کو جاری رکھنا (المحلی ص ۹۰، ابہاج ج ۳ ص ۱۱۱، ارشاد ص ۲۳۸)

[6] مثلاً کسی پیمانہ کو دیکھ کر یہ حکم لگانا کہ عہد رسالت میں بھی اسی کا رواج ہوگا (ابہاج ج ۳ ص ۱۱۱)۔

	۱	۲	۳	۴	۵	۶	۷	۸	
۱	—	—	واستصحاب حال العقل فهو رجوع إلى براءة الذمة في الأصل		—	—	استصحاب حال الإجماع		ابو اسحٰق شیرازی اللمع ص ۶۹
۲	—	استصحاب حكم دل الشرع على ثبوته ودوامه	استصحاب دليل العقل (دوام غزالی نے اس کو استصحاب العدم الاصلی شمار کیا ہے۔)		—	استصحاب العموم واستصحاب النص	استصحاب الإجماع (واضح رہے غزالی نے محل خلاف میں اسے رد کیا ہے)		غزالی المستصفیٰ ج ۱ ص ۲۲۱، ۲۲۲
۳	—	استصحاب الأمر وجودي عقلي أو شرعي	—	—	—	—	استصحاب الإجماع	—	آمدی ج ۳ ص ۱۳۳
۴	استصحاب العدم الأصلي	استصحاب حكم دل الشرع على ثبوته ودوامه	—	—	—	استصحاب العموم واستصحاب النص	استصحاب الإجماع	الاستصحاب المقلوب	[illegible] ج ۲ ص ۶۱۰-۶۱۱
۵	استصحاب العدم وهو نفي ما نفاه العقل ولم يثبته الشرعي	استصحاب ما دل الشرع على ثبوته لوجود سببه	—	—	—	استصحاب العموم أو النص	—	الاستصحاب المقلوب	ابن السبکی و محلی جمع و شرح ج ۲ ص ۳۴۸، ۳۵۰
۶	استصحاب البراءة الأصلية	—	—	استصحاب الوصف المثبت للحكم الشرعي	—	—	استصحاب الإجماع	—	ابن قیم، اعلام الموقعین ج ۱ ص ۱۲۳، ۱۲۵

٧	استصحاب العدم الأصلي ... على العدم الأصلي	استصحاب ما دل العقل والشرع على ثبوته ودوامه	استصحاب الحكم العقلي	—	استصحاب الدليل	—	استصحاب الإجماع	—	شوکانی ارشاد ص ٢٣٧، بحوالہ زرکشی
٨	—	استصحاب حكم العقل والشرع على ثبوته ودوامه	استصحاب حكم العقل بالبراءة الأصلية قبل الشرع	—	—	استصحاب العموم استصحاب النص	—	—	خضری اصول فقہ ص ٣٩١
٩	استصحاب البراءة الأصلية	استصحاب ما دل الشرع أو العقل على وجوده	استصحاب الحكم	استصحاب الوصف	—	—	—	—	ابوزہرہ اصول فقہ ص ٢٨٢
١٠	استصحاب البراءة	—	—	استصحاب الوصف	—	—	—	—	ابوزہرہ، مالک ص ٣٣٣ کو از بعض علماء
١١	استصحاب البراءة الأصلية	—	—	استصحاب الوصف	—	استصحاب العموم، استصحاب النص کو انھوں نے استصحاب العموم والحکم ذکر کیا ہے مگر کوئی ان کا منفرد تقسیم ہے تقسیم نہیں۔		الاستصحاب المقلوب	محمصانی فلسفۃ التشریع ص ٣٣٣، ٣٣٠
١٢	—	استصحاب حکم شرعی ثبت بالدلیل	استصحاب حکم العقل بالإباحة أو البراءة الأصلية	—	—	—	—	—	علی حسب اللہ اصول التشریع الاسلامی ص ١٦٨

اس کی تفصیل یہ ہے کہ

۱۔ استصحاب البراءۃ الاصلیہ، استصحاب البراءۃ، استصحاب العدم الاصلی، استصحاب العدم، یہ سب استصحاب حکم العقل، یا استصحاب حال العقل ہی کی مختلف تعبیرات ہیں، جدا جدا اقسام نہیں ہیں چنانچہ استاد ابو اسحق شیرازی خضری اور علی حسب اللہ نے استصحاب حال العقل یا استصحاب حکم العقل کے بارے میں اور محلی اور زرکشی نے استصحاب العدم یا استصحاب العدم الاصلی کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے اور جو نقشے سے معلوم ہو سکتا ہے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ براءۃ اصلیہ یا عدم اصلی یہ حکم عقلی ہی ہیں۔

اسی طرح استصحاب الوصف بھی دراصل استصحاب حکم الشرع ہی کی ایک شکل ہونی چاہیے کیونکہ عام طور پر اس کی مثال میں جہات مفقود کو پیش کیا جاتا ہے اور ظاہر ہے کہ اس کا تعلق "ابقاء ما کان علی ما کان" کے قاعدے سے ہے محمصانی ہی لکھتے ہیں[1] اور یہ قاعدہ استصحاب حکم الشرع سے متعلق ہے جیسا کہ علی حسب اللہ نے لکھا ہے[2]۔ اسی لئے ابن قیم نے اس کی تعبیر ان الفاظ میں کی ہے کہ استصحاب الوصف المثبت للحکم الشرعی حتی یثبت خلافہ[3]

استاد ابو زہرہ نے استصحاب الحکم سے باختیار ذکر یا استصحاب مراد لیا ہے۔ اور یہ استصحاب حکم العقل ہی کے تحت آتا ہے جیسا کہ علی حسب اللہ نے اس کی تصریح کی ہے[4]

البتہ زرکشی نے استصحاب الحکم العقلی سے وہ استصحاب مراد لیا ہے جو صرف معتزلہ کے یہاں معتبر ہے اور اہل سنت میں سے کوئی اس کا قائل نہیں تاہم یہ استصحاب حکم العقل ہی ہے۔

۲۔ استصحاب حکم الشرع بعض حضرات نے اسے استصحاب دلیل الشرع فی او العقل (ثبوتاً و دواماً / وجوداً) لکھا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ دلیل العقل استصحاب حکم العقل کے تحت آتا ہے اور جب وہ ایک مستقل قسم ہے تو دلیل العقل کو یہاں سے نکال کر اسے صرف دلیل الشرع رہنا چاہیے

۱؎ فلسفۃ التشریع ص ۱۳۴۔

۲؎ اصول التشریع الاسلامی ص ۱۶۹۔

۳؎ اعلام الموقعین ج ۱ ص ۱۲۳۔

۴؎ اصول التشریع الاسلامی ص ۱۶۸

جیسا کہ ابن السبکی، خضری اور علی حسب اللہ نے کیا ہے۔ کیونکہ جو لوگ مادل الشرع کے ساتھ ساتھ مادل العقل بھی لکھتے ہیں، وہ مثالیں قریب قریب وہی دیتے ہیں جو صرف مادل الشرع لکھنے والے دیتے ہیں۔ مثالوں کی تفصیل کے لئے ابہاج، جمع، اصول فقہ خضری، اصول فقہ ابوزہرہ، اور اصول التشریع علی حسب اللہ کو حوالجات سابقہ (نقشہ) پہ دیکھا جا سکتا ہے۔

استصحاب الدلیل، استصحاب العموم اور استصحاب النص، در اصل ایک ہی چیز کی مختلف تعبیرات ہیں کیونکہ استصحاب الدلیل صرف زرکشی نے لکھا ہے اور وہ لکھتے ہیں "الرابعة استصحاب الدلیل مع احتمال المعارض إما تخصیصا إن کان الدلیل ظاهرا أو نسخا إن کان الدلیل نصا۔ معلوم ہوا کہ استصحاب الدلیل وہی ہے جس کی تعبیر استصحاب العموم اور استصحاب النص سے کی جاتی ہے۔

اور استصحاب الدلیل کے بارے میں زرکشی لکھتے ہیں "وقد اختلف فی تسمیة هذا النوع بالاستصحاب فأثبته جمهور الأصولیین ومنعه المحققون منهم إمام الحرمین فی البرهان والکیا فی تعلیقه وابن السمعانی فی القواطع لأن ثبوت الحکم فیه من ناحیة اللفظ لا من ناحیة الاستصحاب"۔ اس سے معلوم ہوا کہ استصحاب الدلیل یا استصحاب العموم والنص، استصحاب کی قسم ہی نہیں، اسی لئے بہت سے حضرات نے انھیں مستقل قسم یا اقسام کے طور پہ ذکر ہی نہیں کیا۔

اور اگر انھیں استصحاب کہا بھی جائے تب بھی ان کے استصحاب حکم الشرع کے تحت آنے میں کیا مانع ہے۔

استصحاب کی حجیت

استصحاب کے حجت ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں اختلاف ہے اور اس سلسلہ میں حسب ذیل چھ اقوال ملتے ہیں۔

۱ - مطلقاً حجت ہے یعنی اثبات کے لئے بھی اور دفع کے لئے بھی[1]۔ حنابلہ، مالکیہ، اکثر شافعیہ اور ظاہریہ کا یہی مسلک ہے[2]۔ احناف میں سے سمرقندی گروہ کا بھی جن میں ابو منصور ماتریدی بھی شامل ہیں یہی خیال ہے[3]۔

۲ - مطلقاً حجت نہیں یعنی نہ اثبات کے لئے اور نہ دفع کے لئے۔ اکثر احناف اور متکلمین اور بعض شوافع یہی کہتے ہیں[4]۔

۳ - دفع کے لئے حجت ہے اثبات کے لئے حجت نہیں۔ ابو زید، شمس الائمہ، فخر الاسلام، صدر الاسلام اور ان کے متبعین یہی کہتے ہیں[5]۔ اور متاخرین احناف کی اکثریت اسی کی قائل ہے[6]۔

۴ - صرف مجتہد کے لئے حجت ہے، فیما بینہ و بین اللہ، لیکن مناظرہ کے وقت مخالف کے لئے حجت نہیں[7]۔

۵ - اس سے صرف ترجیح کا کام لیا جا سکتا ہے۔ استاذ ابو اسحاق شیرازی نے اس قول کو امام شافعیؒ سے نقل کیا ہے اور کہا ہے کہ امام شافعیؒ سے صحیح طور پر یہی منقول ہے، نہ یہ کہ اس سے احتجاج ہو سکتا ہے[8]۔

۶ - اگر استصحاب کرنے والا اس سے صرف مدعی کے دعوی کی نفی کا کام لے تو اس کے لئے یہ حجت ہے، لیکن اگر وہ اس سے یہ کام لینا چاہے کہ مدعی جو کچھ ثابت کر رہا ہے، استصحاب کے ذریعے، وہ اس کے اثبات کی نفی کرے تو اس کام کے لئے یہ حجت نہیں۔ استاذ ابو منصور بغدادی نے یہ قول بعض اصحاب شافعی سے نقل کیا ہے[9]۔

اس تفصیل سے یہ معلوم ہو گیا کہ شوافع کی اکثریت استصحاب کو مطلقاً حجت مانتی ہے اور

---

[1] التقریر والتحبیر ج ۳ ص ۲۹۰
[2] التقریر حوالہ سابقہ
[3] ایضاً
[4] ایضاً
[5] ایضاً
[6] ارشاد ص ۲۳۷۔
[7] ایضاً
[8] ارشاد ص ۲۳۷
[9] ارشاد ص ۲۳۸

احناف کی اکثریت صرف دفع کے لئے حجت مانتی ہے، یعنی احناف کے نزدیک استصحاب مدعی کے دعوی کے دفع کے لئے تو حجت ہے لیکن کسی جدید حق کے اثبات کے لئے حجت نہیں اور شوافع کے نزدیک دفع واثبات دونوں کے لئے حجت ہے۔ ؎1

استصحاب کی مثال میں عام طور پر مسئلہ مفقود کو پیش کیا جاتا ہے کہ مفقود اپنی گمشدگی کے وقت، اپنے اموال کے سلسلہ میں زندہ شمار کیا جائے گا، یہاں تک کہ یا تو اس کی موت کا ثبوت مل جائے یا قاضی اس کی موت کا حکم کردے۔ لیکن اس مدت میں اسے جدید حقوق نہ ملیں گے، یعنی اس مدت میں اگر کسی ایسے شخص کا انتقال ہو جائے جس کے مال سے مفقود کو حق وراثت پہنچتا ہو تو مفقود کا حصہ موقوف رہے گا۔ اگر اس کا ثبوت مل گیا کہ مورث کے انتقال کے وقت وہ زندہ تھا تو اسے اس کے مال میں سے حصہ ملے گا۔ اور اگر اس کی زندگی کا ثبوت نہ ملا اور قاضی نے اس کی موت کا فیصلہ کیا تو مورث کا ترکہ مفقود کو نہ ملے گا بلکہ اس کے سوا باقی ورثہ پر اس طرح تقسیم ہوگا گویا مورث کے انتقال کے وقت مفقود زندہ نہ تھا لیکن خود مفقود کا مال اس وقت تک اس کی ملکیت تسلیم کیا جائے گا جب تک قاضی اس کی موت کا حکم نہ کردے اور قاضی کے حکم کے بعد اس کا مال اس کے ورثہ پر تقسیم کر دیا جائے گا۔

؎1 اس موقع پر اس کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ احناف وشوافع کا یہ اختلاف استصحاب کی کس قسم کے بارے میں ہے۔ استصحاب الاجماع احناف کے نزدیک تو کیا حجت ہوگا، خود شوافع کے نزدیک بھی اس کی حجیت کا بقول ابن السبکی یہ حال ہے کہ "ھذا لیس بحجۃ عند الاکثر المحققین" (ابہاج ج ۳ ص ۱۱۱) اور امام غزالی بھی یہی لکھتے ہیں "وھو غیر صحیح" (مستصفی ج ۱ ص ۲۲۳) —— استصحاب المقلوب کا دائرہ بھی خود شوافع کے یہاں اتنا تنگ ہے کہ بقول ابن السبکی صرف ایک مسئلہ میں شوافع اس کے قائل ہیں (ابہاج حوالہ سابق) اس لئے احناف وشوافع کا اختلاف ان دو کے سوا، استصحاب کی باقی قسموں کے بارے میں ہے۔ اگرچہ علامہ ابن القیم اور استاد ابوزہرہ کہتے ہیں کہ اختلاف صرف استصحاب الوصف میں ہے۔ لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ اختلاف ان تمام باقیماندہ قسموں کے بارے میں ہے۔ اسی لئے علامہ آمدی (ج ۴ ص ۲۳) صاحب توضیح (ج ۲ ص ۱۰۱) اور علامہ تفتازانی (حاشیہ عضد ج ۲ ص ۲۸۴، ۲۸۵) نے اس اختلاف کو مطلق استصحاب کے بارے میں نقل کیا ہے اور ابن السبکی (جمع ج ۲ ص ۳۴۹، ۳۵۰) نے تصریح کی ہے کہ استصحاب عدم اصلی، استصحاب عموم ونص اور استصحاب دال الشرع علی ثبوتہ، تینوں میں احناف وشوافع کا اختلاف ہے۔

علامہ تفتازانی نے اسی مفہوم کو اس مختصر عبارت میں ادا کیا ہے کہ "حیاۃ المفقود بالاستصحاب تصلح حجۃ لبقاء ملکہ لا لاثبات الملک لہ فی مال مورثہ" [1]

یہ احناف کا مسلک ہے [2] لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک مفقود وارث بھی ہوگا [3]

استصحاب کے بارے میں شاہ صاحب کی رائے

شاہ صاحب کے کلام میں اتنی بات تو صراحت کے ساتھ مل جاتی ہے کہ استصحاب ان کے نزدیک حجت ہے چنانچہ شرح تراجم میں "باب الامر بالنفساء اذا نفسن" کے ضمن میں لکھتے ہیں۔

---

[1] حاشیہ التفتازانی علی العضد ج ۲ ص ۲۸۳۔

صرف دفع یا دفع و اثبات دونوں کے لئے حجت ہونے کے فرق کو حسب ذیل مثال سے بھی سمجھا جا سکتا ہے جو نسبتاً زیادہ واضح ہے۔

امام کرخیؒ نے اپنے اصول میں سے ایک اصل یہ بیان کی ہے "الأصل أن الظاهر يدفع الاستحقاق ولا يوجب الاستحقاق" اس کے ذیل میں علامہ نسفی لکھتے ہیں کہ اس اصل کے متعلق مسائل میں سے یہ ہے کہ اگر ایک مکان ایک شخص کے قبضہ میں ہو اور دوسرا شخص اس پر اپنی ملکیت کا دعویٰ کرے تو ظاہری قبضہ مدعی کے استحقاق کو دفع کرے گا اور بینہ کے بغیر مدعی کے حق میں فیصلہ نہ کیا جائیگا۔ لیکن اگر اس کے پڑوس میں کوئی مکان فروخت ہوا اور اس نے اس مکان کو شفعہ کے طور پر لینا چاہا اور مدعی علیہ نے کہہ دیا کہ جو مکان اس کے قبضہ میں ہے وہ اس کی ملکیت ہی نہیں، تو صرف ظاہری قبضہ کی وجہ سے وہ شفعہ کا مستحق نہ ہوگا جب تک کہ یہ ثابت نہ کردے کہ یہ مکان اسی کی ملکیت ہے (اصول کرخی ص ۷۰) یہ احناف کا مسلک ہے اور امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ اس کے لئے بینہ کی ضرورت نہیں کیونکہ ظاہری قبضہ اس کی ملکیت کی دلیل ہے اور استصحاب ان کے نزدیک اثبات کے لئے بھی حجت ہے۔ (التقریر والتحبیر ج ۳ ص ۲۹۱)۔

[2] امام مالکؒ کا مسلک بھی یہی ہے (ابو زہرہ، مالک ص ۳۳۲ بحوالہ المدونہ ج ۶ ص ۳۵)۔

[3] التوضیح ج ۲ ص ۱۰۱، اصول التشریع الاسلامی حاشیہ ص ۱۰۷۔

لیکن شیخ الاسلام عبدالرحمن شربینی لکھتے ہیں کہ شوافع کے بارے میں یہ بات کلی طور پر صحیح نہیں کیونکہ ابن حجر نے امام غزالی سے نقل کیا ہے کہ اگر قاضی نے مورث کی موت کے بعد مفقود کی موت کا حکم کیا تو وہ وارث نہ ہوگا۔ اس لئے یہ مسئلہ محل نزاع نہیں (تقریر علی حاشیہ جمع الجوامع بنانی ج ۲ ص ۳۴۸)۔

اگر بالفرض شیخ الاسلام کی یہ بات اس مسئلہ میں صحیح بھی ہو تب بھی اصل مسئلہ کی صحت اپنی جگہ برقرار ہے کہ احناف کے نزدیک استصحاب صرف دفع کے لئے حجت ہے اور شوافع کے نزدیک اثبات کے لئے بھی۔

"أهل الجاهلية كانوا لا يجوزون العمرة في أشهر الحج فلم يكن النبي صلى الله عليه وسلم يحج بعد لم يبين لهم جواز الاعتمار في أشهر الحج ثم بعد ذلك ظهر لهم أنه صلى الله عليه وسلم جوز العمرة في أشهر الحج وفيه دليل على أخذ الاستصحاب في بعض المواضع" ۔[1]

اس اقتباس کی خط کشیدہ عبارت اس امر کی دلیل ہے کہ شاہ صاحب استصحاب کو حجت مانتے ہیں اور اسی لئے بعض مواقع میں اخذ بالاستصحاب کے قائل ہیں۔

لیکن اس کی صراحت، شاہ صاحب کی تصنیفات میں کہیں نظر سے نہیں گذری کہ استصحاب صرف دفع کے لئے حجت ہے یا اثبات کے لئے بھی۔

البتہ مواقع ایسے ملتے ہیں جہاں انھوں نے استصحاب سے کام لیا ہے، اور ان مواقع پر غور کر لینے کے بعد اس نتیجہ پر پہنچنا دشوار نہیں رہتا کہ اس مسئلہ میں ان کی رائے کیا ہے۔

ان مواقع میں سے ایک موقع وہ ہے جہاں شاہ صاحب نے حضرت علیؓ کے ساتھ حضرت حسن بصریؒ کے اتصال اور عدم اتصال پر تفصیلی گفتگو کی ہے۔ شاہ صاحب اتصال کے قائل نہیں لیکن جو لوگ اتصال کے قائل ہیں ان کے اعتراض کی تقریر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"و اگر صاحب شبہ چنگ زند و گوید کہ شیخ جلال الدین سیوطی ترجیح اتصال حسن از حیثیت قرۃ و تلقین می نماید و می گوید کہ مثبت مقدم است بر نافی و حسن دو سال از خلافت حضرت فاروق باقی ماندہ بود کہ متولد شدہ و در مدینہ منورہ تا ایام محاصرۂ عثمانؓ نشو و نما یافت"۔[2]

اس اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ حضرت علیؓ کے ساتھ حضرت حسنؒ کے اتصال کی روایات مختلف ہیں بعض اتصال کی مثبت ہیں، بعض نافی۔ شیخ سیوطی اتصال کی روایات کو ترجیح دیتے ہیں اور ایک دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ جب دو دلیلوں میں تعارض ہو، ایک مثبت ہو دوسری نافی، تو علم اصول کا مسئلہ ہے کہ مثبت دلیل، نافی پر مقدم ہوتی ہے، لہٰذا وہ روایات جن سے صراحۃً اتصال ثابت ہوتا ہے ان پر مقدم ہوں گی جن سے اتصال کی نفی ہوتی ہے۔

شاہ صاحب اس کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"قول مثبت مقدم است بر نافی گو مسلم است کہ مثبت مقدم است بر نافی، لیکن کجا کہ متمسک

---

[1] ص ۴۲ [2] قرہ ص ۳۰۵۔

باستصحاب وظاہر حال باشد در حکم نافی است۔ ہر چند مثبت بود و ہر کہ زیادہ علم اثبات کند مثبت است ہر چند نافی بود، ہکذا اثبت فی الاصول۔ پس کسے کہ بمعاصرۃ اثبات اتصال می کند در حکم نافی است و کسے کہ باوجود معاصرت نفی اتصال می نماید باوے زیادہ علمے است و در حکم مثبت است"۔ ؎۱

جواب کا حاصل یہ ہے کہ شاہ صاحب نے اس اصول کو تو تسلیم کیا کہ مثبت دلیل نافی پر مقدم ہوتی ہے، لیکن اس اصول سے زیر بحث مسئلہ پر استدلال کو تسلیم نہیں کیا۔ وہ فرماتے ہیں کہ جو لوگ معاصرت کی وجہ سے اتصال کے قائل ہیں وہ متمسک باستصحاب وظاہر حال ہیں اور وہ نافی کے حکم میں ہیں۔ اور جو لوگ معاصرت کے باوجود اتصال کی نفی کرتے ہیں، چونکہ وہ استصحاب حال کے خلاف ایک زیادہ بات کے مدعی ہیں، لہٰذا وہ مثبت کے حکم میں ہوں گے۔ پس اسی اصول کی بنا پر کہ مثبت نافی پر مقدم ہوتا ہے، وہ روایات مقدم ہوں گی جن سے اتصال کی نفی ہوتی ہے کیونکہ وہی روایات مثبت کے حکم میں ہیں۔

اس موقع پر اس سے بحث نہیں کہ شیخ جلال الدین سیوطیؒ اور شاہ ولی اللہؒ میں سے کس کی دلیل زیادہ قوی اور کس کی بات زیادہ صحیح ہے، اور حضرت علیؓ کے ساتھ حضرت حسنؒ کا اتصال ثابت ہے یا نہیں۔ ؎۲ اصل بحث اس سے ہے کہ شاہ صاحبؒ نے اس موقع پر استصحاب سے کام لے کر بظاہر مثبت کو نافی اور بظاہر نافی کو مثبت قرار دیا ہے۔ پس یہ استصحاب دفع کے لئے ہے یا اثبات کے لئے۔ اسی تعیین کے لئے اصل مسئلہ کو اتنی تفصیل کے ساتھ بیان کرنے کی ضرورت پیش آئی ہے۔

مسئلہ کی پوری صورت حال کو سامنے رکھنے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ یہاں اتصال کا دعویٰ استصحاب سے کیا گیا ہے، اس دعویٰ کا دفع استصحاب سے نہیں کیا گیا۔

زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ استصحاب سے جو دلیل قائم کی گئی تھی شاہ صاحب نے اسے رد نہیں کیا، بلکہ اسے تسلیم کرتے ہوئے ایک دوسرا جواب دیا ہے۔

اور اس سے ثابت ہوتا ہے کہ شاہ صاحب اس کے خلاف نہیں کہ استصحاب سے اثبات کا کام بھی لیا جا سکتا ہے، ورنہ دوسرے طرز پر جواب دینے کے بجائے سیدھا سا جواب یہ بھی دے سکتے تھے

؎۱ قرۃ، ص ۳۰۵۔ ؎۲ اس مسئلہ میں ملاحظہ فرمائیے "رسالہ تحفۃ الحسن" جو راقم الحروف کی تحقیق اور مبسوط مقدمہ کے ساتھ ہمشورہ علمی سوسائٹی کراچی سے شائع ہوا ہے۔

کہ استصحاب اثبات کے لئے حجت ہی نہیں کہ اس سے اتصال کا اثبات کیا جا سکے، اور اس طرح مثبت اور نافی میں تعارض ہی نہ ہوتا کہ کسی ایک کے دوسرے پر تقدم کا سوال اٹھتا۔

دوسرا مسئلہ جہاں شاہ صاحب نے استصحاب سے کام لیا ہے وہ تیمم کا مسئلہ ہے۔ قرآن کریم کی آیت ہے "وان کنتم مرضیٰ أو علی سفر أو جاء أحد منکم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتیمموا صعیدا طیبا"[۱] الآیۃ

شاہ صاحب اس آیت کے بارے میں لکھتے ہیں۔

"بعضے گفتہ اند کہ از "فلم تجدوا" سبق طلب مفہوم می گردد، پس ایمائے بر تیمم لازم باشد، وفیہ نظر، زیرا کہ فلم تجدوا بر سبق غالب رائے بعدم وجدان دلالت می کند خواہ بطلب باشد، خواہ باخبار صدق، خواہ بنوعے از اجتہاد، ولازم از استصحاب ہمیں است"[۲]

اس کا حاصل یہ ہے کہ بعض حضرات کے نزدیک فلم تجدوا سے سبق طلب مفہوم ہوتا ہے لیکن شاہ صاحب کے نزدیک اس سے سبق طلب ثابت نہیں ہوتا بلکہ صرف "سبق غالب رائے بعدم وجدان" ثابت ہوتا ہے۔ اور اس دعویٰ کی دلیل شاہ صاحب یہ پیش کرتے ہیں کہ استصحاب سے یہی لازم آتا ہے۔

عدم وجدان کا مفہوم "غالب رائے"۔ "لم تجدوا" سے نکلتا ہے، کہ استصحاب سے یہاں ایک مرتبہ "غالب رائے" قائم ہو جائے تو استصحاب سے یہ لازم آتا ہے کہ ہر تیمم کے لئے طلب ماء ضروری نہیں۔

اس موقع پر شاہ صاحب نے استصحاب کو شرعی مسئلہ (عدم ضرورت طلب ماء) کے اثبات کیلئے استعمال کیا ہے۔

مذکورہ دونوں مواقع کو سامنے رکھنے سے اس نتیجہ پر پہنچنا دشوار نہیں رہتا کہ استصحاب شاہ صاحب کے نزدیک شوافع کی طرح، اثبات کے لئے بھی حجت ہے۔ واللہ اعلم

کشف والہام

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا الہام تو وحی کی ایک قسم ہے اور اسی لئے وہ آپ اور آپ کی امت سب کے لئے حجت قطعیہ ہے[۳] لیکن غیر نبی کا الہام حجت ہے یا نہیں، اس میں تین قول ہیں[۴]

۱۔ احکام میں حجت ہے۔ یہ بعض صوفیا اور جعفریہ کا قول ہے۔[۵]

۲۔ صرف صاحب الہام کے لئے حجت ہے، دوسروں کے لئے حجت نہیں یعنی خود صاحب الہام

۱؎ نساء (۴) ۴۳، مائدہ (۵) ۶ ۔۔۔ ۲؎ مصفیٰ ج ۱ ص ۴۸ ۔۔۔ ۳؎ نظر پر ص ۵۲۵
۴؎ التقریر والتحبیر ج ۳ ص ۲۹۵، ۲۹۶ ۔ ۵؎ کشف منار ج ۲ ص ۳۱۵

کے لئے اس پر عمل واجب ہے لیکن اس کے لئے یہ جائز نہیں کہ دوسروں کو بھی اس کی دعوت دے۔ امام سہروردی، امام رازی، ابن الصلاح[1] اور عام علماء کا مسلک یہی ہے۔[2]

۳۔ صاحب الہام کے لئے حجت ہے اور نہ دوسروں کے لئے۔ ابن ہمام[3] اور ابن السبکی یہی کہتے ہیں[4]۔ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ اس پر عمل جائز نہیں[5]۔

شاہ صاحب انبیاء علیہم السلام کے کشف کو تو قطعی مانتے ہیں لیکن دوسروں کی حد تک وہ صرف اسقدر تسلیم کرتے ہیں کہ انھیں بشرات اور فراسات کے قبیل کا کشف ہوتا ہے۔ فرماتے ہیں:

"کشفے کہ دلیل قطعی تواند بود مخصوص بانبیاء است، و کشف مبشرات و فراسات غیر"[6]

شاہ صاحب چونکہ صوفی مشرب ہیں اس لئے خود ان کی زندگی میں بھی کشف کو بڑا دخل ہے۔ ان کی عام تصنیفات اور خصوصاً فیوض الحرمین اور تفہیمات سے ثابت ہوتا ہے کہ کشف و الہام کی روشنی میں وہ اپنا لائحہ عمل متعین کرتے ہیں اور اسی کی روشنی میں وہ اپنی زندگی اور اپنے افکار کے رخ موڑتے ہیں۔ تاہم صوفیاء کے کشف اور ان کے واقعات و مقالات کو شاہ صاحب شرعی حجت تسلیم نہیں کرتے۔ چنانچہ ایک موقع پر صوفیہ کے قطب، غوث وغیرہ اور شیعوں کے پیدا شدہ مہدی کے وجود پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"إنما يثبت من كتاب و سنة لا بالإلهام و الكشف و ليس من أدلة الشرع"[7]

اور ایک جگہ صوفیہ کے واقعات و مقالات کے بارے میں لکھتے ہیں۔

"اجماع اہل شرع است بر آنکہ ہیچ حکم از احکام شرع بواقعات و مقالات ایشاں ثابت نمی شود"[8]

۱؎ ابن الصلاح کہتے ہیں کہ اس الہام کی علامت یہ ہوتی ہے کہ شرح صدر ہو جاتا ہے اور کوئی دوسرا فقرہ اس کے معارض نہیں ہوتا۔ (ارشاد ص ۲۴۸) ——— ۲؎ ابن صلاح نے بھی اپنے فتاویٰ میں یہی کہا ہے (ارشاد ص ۲۴۹) — ۳؎ تحریر ص ۵۲۵ ——— ۴؎ جمع ج ۲ ص ۳۵۶۔ ابن السبکی کہتے ہیں کہ غیر نبی معصوم نہیں ہوتا اس لئے اس کا الہام قابل اعتماد نہیں۔ لیکن بحر العلوم ابن ہمام کی رائے کے سخت مخالف ہیں۔ وہ تو الہام کے بارے میں یہاں تک فرماتے ہیں کہ هذا النوع من العلم أعلى مما يحصل بالأدلة الغير القاطعة (فواتح ج ۲ ص ۳۷۲) ومن شاء التفصيل فليرجع إليه۔

۵؎ کشف منار ج ۲ ص ۳۱۵۔ علامہ نسفی لکھتے ہیں نحن لا ننكر هذه الكرامة وإنما ننكر اثبات الشرع به (ایضاً ص ۳۴۹) ——— ۶؎ ازالہ ج ۱ ص ۲۶۳۔

باب (۷)

اجتہاد

اجتہاد

اجتہاد کی حقیقت لفظ اجتہاد جہد سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں طاقت اور مشقت۔ لغوی اعتبار سے اجتہاد کے معنی ہیں کسی ایسے کام کی تحقیق میں سعی بلیغ کرنا جو مشقت اور کلفت کو مستلزم ہو۔[1]

اصولیین کی اصطلاح کے مطابق اجتہاد کی تعریف یہ ہے:-

"استفراغ الفقیہ الوسع لتحصیل ظن بحکم شرعی"۔[2]

شاہ صاحب نے اصطلاحی اجتہاد کی حقیقت ان الفاظ میں بیان کی ہے:-

"حقیقة الاجتهاد على ما يفهم من كلام العلماء استفراغ الجهد في إدراك الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية الراجعة كلياتها إلى أربعة أقسام الكتاب والسنة والإجماع والقياس"۔[3]

---

[1] آمدی ج ۳ ص ۱۳۹۔

[2] مختصر ابن حاجب ج ۲ ص ۲۸۹، التوضیح ج ۲ ص ۱۱۷، کشف بزدوی ج ۴ ص ۱۱۳۳۔

اس تعریف میں استفراغ الوسع کی قید اس لئے ہے کہ اگر سعی تمام نہ کی تو وہ اجتہاد معتبر نہ ہوگا (التقریر ج ۳ ص ۱۹۱)۔

فقیہ کی قید اس لئے ہے کہ اگر غیر فقیہ مثلاً کوئی نحوی یا متکلم اس طرح کی کوشش کرے تو اسے اصطلاحی اجتہاد نہ کہہ سکیں گے۔ (کشف بزدوی ج ۴ ص ۱۱۳۳، التقریر ج ۳ ص ۱۹۱)۔

تحصیل ظن کی قید کا فائدہ یہ ہے کہ اگر کسی نے تحصیل علم کی کوشش کی، مثلاً کسی حادثہ کے موقع پر کسی نص کی جستجو کی اور نص اسے مل گیا تو یہ اجتہاد نہ کہلائے گا (التقریر ج ۳ ص ۱۹۱، کشف بزدوی ج ۴ ص ۱۱۳۳) قاضی عضد لکھتے ہیں کہ تحصیل ظن کی قید اس لئے ہے کہ قطعیات میں اجتہاد نہیں ہوتا (شرح عضد ج ۲ ص ۲۸۹)۔

حکم شرعی کی قید اس لئے ہے کہ عقلی حسی اور عرفی وغیرہ حکم کی جستجو کو اجتہاد نہیں کہتے (التقریر، کشف بزدوی حوالجات سابقہ)۔

[3] عقد ص ۹، ادلہ تفصیلیہ ان تفصیلی دلائل کو کہتے ہیں جن میں سے ہر دلیل ایک معین حکم کو بتاتی ہے مثلاً (اقیموا الصلوٰة) یا (لا تقتلوا النفس التی حرم اللہ الا بالحق) اور ادلہ اجمالیہ ان کلی قواعد کو کہتے ہیں جن سے اصول فقہ میں بحث کی جاتی ہے۔ مثلاً "الضرر یزال" یا "الاصل فی الاشیاء الاباحة" وغیرہ (اصول التشریع اسلامی ص ۳۰۳)۔

شاہ صاحب نے اس تعریف میں فقیہ کی قید نہیں لگائی۔ لیکن اس سے کوئی فرق واقع نہیں ہوتا، اس لئے کہ وہ تمام لوگ جو اس قید کا ذکر نہیں کرتے، اس قید کو مقدر مانتے ہیں۔ کیونکہ سب کے نزدیک یہ مسلم ہے کہ کسی دوسرے فن کے آدمی کی اپنے فن میں سعی تمام کو اصطلاحی اجتہاد نہیں کہتے۔

البتہ اس تعریف میں جس قید کے نہ ہونے سے نظریاتی اختلاف واقع ہوتا ہے وہ تحصیل ظن کی قید ہے۔ شاہ صاحب نے مطلقاً ادراک کہا ہے جو تحصیل ظن اور تحصیل علم دونوں کو شامل ہے۔

اس سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ شاہ صاحب بھی ان لوگوں کے ہم خیال ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ ادراک میں ظن کی قید نہیں بلکہ اگر یہ ادراک بطریق علم قطعی ہو تب بھی یہ اجتہاد ہی کہلائے گا۔[1]

لیکن حقیقت حال اس سے مختلف ہے، کیونکہ ایک موقع پر اجتہاد کے اصل معنی بیان کرتے ہوئے شاہ صاحب لکھتے ہیں:

"واصل معنی اجتہاد آنست کہ جملہ عظیمہ از احکام فقہ دانستہ باشد تفصیلے از کتاب وسنت وقیاس ودر ہر مسئلے ماخوذ بدلیل او شناختہ باشد وظن قوی بہماں دلیل حاصل کردہ۔"[2]

گویا اجتہاد کے بعد جو چیز مجتہد کو حاصل ہوتی ہے وہ دلیل سے اس حکم کے ثبوت کا ظن ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ شاہ صاحب اجتہاد کی تعریف میں تحصیل ظن کی قید کا اعتبار کرتے ہیں اگرچہ فقیہ کی قید کی طرح تحصیل ظن کی قید کا بھی انھوں نے ذکر نہیں کیا۔

اجتہاد کی تعریف سے شاہ صاحب کے اخذ کردہ نتائج

شاہ صاحب نے اپنی پہلی تعریف پر حسب ذیل تفریعات کی ہیں۔

۱۔ اجتہاد کے لئے یہ ضروری نہیں کہ صرف کسی ایسے مسئلے کے ادراک کے لئے کوشش کی جائے جس پر علماء سلف میں سے کسی نے گفتگو نہ کی ہو، بلکہ اگر کوئی شخص کسی ایسے حکم کے ادراک میں سعی تمام صرف کرتا ہے جس میں علمائے سلف گفتگو کر چکے ہوں۔ تو خواہ اس کا یہ ادراک علمائے سلف کے موافق ہو یا مخالف، اجتہاد ہی کہلائے گا۔[3]

---

[1] متعلقہ تفصیل حاشیہ صفحہ گزشتہ میں گزر چکی ہے۔

[2] ازالہ ج ۱ ص ۴

[3] عقد ص ۶۔

۲ - اجتہاد کے لئے یہ ضروری نہیں کہ جن مسائل میں کوشش کی جا رہی ہے ان مسائل کی صورت اور ان کے تفصیلی دلائل پہلے کسی نے بیان نہ کئے ہوں، خود اپنے دماغ سے بغیر کسی اعانت کے دلائل [illegible] ان کا حکم معلوم کیا جائے۔ بلکہ اس کوشش میں اگر علمائے سلف میں سے کسی کی اعانت بھی حاصل ہو جاتی ہے تب بھی یہ اجتہاد ہی کہلائے گا۔[1]

یہ بات شاہ صاحب نے مقدمہ مصفّٰی میں بھی لکھی ہے۔[2]

اجتہاد کے سلسلہ میں دو فاسد گمانوں کی تردید

سلسلۂ کلام کو جاری رکھتے ہوئے اس موقع پر شاہ صاحب نے، دو حسب ذیل فاسد گمانوں کی تردید بھی کی ہے۔

۱ - اگر کوئی شخص ہر حکم کی دلیل بھی جانتا ہے، اس دلیل سے اس کا قلب مطمئن بھی ہے، اور وہ جو کچھ کہتا ہے علی وجہ البصیرۃ کہتا ہے لیکن اکثر مسائل میں وہ اپنے شیخ کی موافقت کرتا ہے تو سمجھا جاتا ہے کہ ایسا شخص مجتہد نہیں، شاہ صاحب کے نزدیک یہ گمان فاسد ہے۔[3]

۲ - اسی طرح پہلے گمان پر اعتماد کرتے ہوئے، عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ اس زمانہ میں مجتہد کا وجود نہیں، شاہ صاحب اسے بھی گمان فاسد اور بناء فاسد علی الفاسد قرار دیتے ہیں۔[4]

شاہ صاحب کو اس تصریح و تردید کی ضرورت کیوں پیش آئی اس کے بارے میں صحیح صورت حال تو آئندہ معلوم ہوگی جہاں اس پر گفتگو کی جائے گی کہ مجتہدین کے اقسام کیا ہیں اور یہ کہ کیا کوئی زمانہ مجتہد کے وجود سے خالی ہو سکتا ہے یا نہیں۔ لیکن اجمالی طور پر یہاں اتنا اشارہ ضروری ہے کہ شاہ صاحب یہاں یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اجتہاد کی اس تعریف سے یہ نہ سمجھا جائے کہ یہ تعریف صرف مجتہد مطلق مستقل کے اجتہاد پر صادق آتی ہے، بلکہ یہ تعریف اس اجتہاد پر بھی صادق آتی ہے جو اس سے کم درجہ کے مجتہدین کا اجتہاد ہوتا ہے۔ اور ان مجتہدین مطلق مستقل سے کم درجہ کے مجتہدین کا وجود بقول شاہ صاحب ہر زمانہ میں ضروری ہے۔

---

[1] عقد ص ۶ - علامہ تفتازانی لکھتے ہیں: حصول الامارۃ بطریق الاخذ والتعلم عن المجتہد لاینافی الاجتہاد (حاشیہ علی شرح عضد ج ۲ ص ۲۹۱)

[2] ص ۱۱ [3] عقد ص ۶ [4] ایضاً

مجتہدین کی اقسام

مجتہدین کی کتنی قسمیں ہیں اور ان کے نام کیا ہیں، اس سلسلہ میں حنفی اور شافعی علماء میں یک گونہ اختلاف ہے۔ ابن الکمال الوزیر (م ۹۴۰ھ) نے اپنے ایک مختصر رسالہ "طبقات الفقہاء" میں فقہاء کو حسب ذیل سات طبقات پر تقسیم کیا ہے۔

(۱) مجتہدین فی الشرع۔ (۲) مجتہدین فی المذہب۔ (۳) مجتہدین فی المسائل۔

(۴) مقلدین میں سے اصحاب تخریج۔ (۵) مقلدین میں سے اصحاب ترجیح۔

(۶) مقلدین میں سے وہ لوگ جو اقوی، قوی اور ضعیف، اور ظاہر الروایت اور روایات نادرہ میں تمیز کر سکیں۔ (۷) مقلدین میں سے وہ لوگ جو مذکورہ امور میں سے کسی چیز پر قادر نہیں۔[1]

احناف میں عام طور پر یہی تقسیم مشہور ہے چنانچہ ابن عابدین نے عقود رسم المفتی[2] اور رد المحتار[3] میں اور طاش کبری زادہ نے طبقات الفقہاء[4] میں اسی کو اختیار کیا ہے۔

ابن الکمال نے ان سات طبقات میں سے پہلے تین طبقات کو مجتہدین میں سے شمار کیا ہے باقی چار کو مقلدین میں سے۔

رافعی اور نووی وغیرہ نے مجتہدین کی حسب ذیل اقسام لکھی ہیں۔[5]

---

[1] طبقات الفقہاء منقول در حسن التقاضی از زاہد الکوثری، حاشیہ ص ۵۰۔

[2] ص ۱۱-۱۲۔ [3] ج ۱ ص ۵۵۔ [4] ص ۷، ۱۰۔

[5] اس موقع پر دو باتوں پر غور کر لینا مناسب ہوگا۔ ایک یہ کہ کیا مجتہدین کی ترتیب میں احناف و شوافع کے درمیان کوئی حقیقی فرق ہے۔ دوسرے یہ کہ مجتہدین صرف تین قسم کے ہوتے ہیں جیسا کہ ابن الکمال نے کہا یا چار قسم کے جیسا کہ شوافع اور ان کی اتباع میں شاہ صاحب لکھتے ہیں۔

واقعہ یہ ہے کہ مجتہدین کی ترتیب کی حد تک دونوں ترتیبوں میں تعبیروں اور اصطلاحات کے فرق کے سوا کوئی فرق ہی نہیں کہ ایک کے اچھے ہونے اور دوسری کے اچھے ہونے کا سوال پیدا ہو اور اس کی وجہ یہ ہے کہ کام کے اعتبار سے مجتہدین کی تقسیم حسب ذیل طریقہ پر کی جاتی ہے۔

(۱) جو اپنے اصول کرے اور تمام ابواب شرع میں مجتہد ہو۔ (عقد ص ۱۰، الانصاف ص ۷۶)۔

(۲) جو اصول میں اپنے امام کا مقلد ہو اور تمام فروع شرع میں مجتہد ہو۔ (الانصاف ص ۷۶، ابن عبد الشکور اصول الفقہ ص ۲۰۲)

(۳) جو اصول و نصوص میں اپنے امام کا مقلد ہو اور جس مسئلہ میں امام کا نص نہ ہو اس میں امام کے نصوص سے اسی کے اصول کے مطابق تخریج کرے۔ (عقد ص ۱۱) (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)۔

(۱) مجتہد مستقل۔ (۲) مجتہد مطلق منتسب۔ (۳) مجتہد فی المذہب۔ (۴) مجتہد فی الفتیا یا متبحر فی المذہب۔ ؎۱

شوافع میں عام طور سے اسی تقسیم کو شہرت حاصل ہے۔ ؎۲

(بقیہ حاشیہ از صفحہ گزشتہ) کام کے اعتبار سے مجتہدین کی ان تین قسموں پر احناف و شوافع دونوں کا اتفاق ہے۔ البتہ بعض شوافع احناف کی پیروی میں شاہ صاحب بھی مجتہد کی ایک چوتھی قسم بھی بیان کرتے ہیں۔ یعنی

(۴) جو اپنے امام کے مذہب میں [illegible] مجتہد متعارض روایات میں سے ایک کو دوسری پر ترجیح دے سکے اور اصول، نصوص اور جمہور اصحاب کی منقولہ تخریجات میں اپنے مذہب کا پابند ہو۔ (عقد ص ۱۱، ۲۷)۔

پہلی قسم کے مجتہد کو احناف کی اصطلاح کے مطابق مجتہد فی الشرع کہا جاتا ہے اور شوافع کی اصطلاح کے مطابق مجتہد مطلق مستقل۔

دوسری قسم کے مجتہد کو احناف کی اصطلاح کے مطابق مجتہد فی المذہب کہا جاتا ہے اور شوافع کی اصطلاح کے مطابق مجتہد مطلق منتسب۔

تیسری قسم کے مجتہد کو احناف کی اصطلاح کے مطابق مجتہد فی المسائل یا صاحب تخریج اور اصحاب التخریج کہا جاتا ہے۔
اور شوافع کی اصطلاح کے مطابق مجتہد فی المذہب۔

اور چوتھی قسم کو قطع نظر اس کے کہ وہ مجتہد ہے یا مقلد احناف کی اصطلاح کے مطابق صاحب ترجیح کہا جاتا ہے اور شوافع کی اصطلاح کے مطابق مجتہد فی الفتیا یا متبحر فی المذہب۔

معلوم ہوا کہ احناف اور شوافع کی ترتیب میں جو فرق بھی نظر آتا ہے وہ حقیقی فرق نہیں بلکہ صرف اصطلاحات کا فرق ہے۔
اور جہاں تک دوسری بات کا تعلق ہے یعنی یہ کہ مجتہدین تین قسم کے ہوتے ہیں یا چار قسم کے اس سلسلے میں حق صرف وہ معلوم ہوتا ہے جو ابن الکمال یا ابن نجیم نے کہا ہے کہ مجتہدین کی صرف تین قسمیں ہیں۔

باقی رہا مجتہد فی الفتیا یا صاحب ترجیح اسے مجتہد شمار نہیں کیا جانا چاہئے اس لئے کہ متعارض روایات میں ترجیح جو اس کا اصل کام ہے کسی حکم شرعی کا ادراک و استنباط نہیں جسے اصطلاحی اجتہاد کہا جاتا ہے۔

استاذ ابو زہرہ نے بھی صاحب ترجیح کو مجتہد ماننے میں تامل کیا ہے اور لکھا ہے کہ اگر اسے مجتہد کہا جا سکتا ہے تو صرف اس اعتبار سے کہ اسے ترجیح میں اجتہاد حاصل ہوتا ہے (اصول فقہ ص ۳۸۲)۔
لیکن ظاہر ہے کہ ترجیح میں اجتہاد کو اصطلاحی اجتہاد نہیں کہتے۔

شاہ صاحب نے جہاں مجتہدین کی اقسام ثلاثہ بیان کی ہیں وہاں تو مجتہد فی الفتیا کو مجتہد بتایا ہے لیکن جہاں مجتہدین کے کاموں کو شمار کر کے ترتیب دی ہے وہاں صرف پہلے تین مجتہدین کا ذکر کیا ہے اس کا ذکر ہی نہیں (الانصاف ص ۹۶)
اس سے شبہ ہوتا ہے کہ شاید یہ شاہ صاحب کے نزدیک بھی حقیقتاً مجتہد نہ ہو۔ واللہ اعلم۔

(حاشیہ صفحہ ھذا) ؎۱ عقد ص ۱۰، ۱۱۔

؎۲ بعض شوافع مثلاً ابن السبکی نے جمع (ص ۳۸۵، ۳۸۶) میں اور زکریا انصاری نے لب الاصول (ص ۱۴۰) میں مجتہدین کی صرف تین قسمیں بیان کی ہیں۔ مجتہد مطلق، مجتہد فی المذہب اور مجتہد فی الفتیا یا متبحر فی المذہب۔
یہ شاید اس لئے کہ مجتہد مطلق، مستقل اور منتسب دونوں کو شامل ہے۔

شاہ صاحب نے مجتہدین کی تقسیم میں اسلاف کے بجائے شوافع کا طریقہ اختیار کیا ہے چنانچہ نووی اور رافعی ہی کے حوالے سے مجتہدین کی مذکورہ چار قسمیں لکھی ہیں۔ [1]

مثالوں کے ذریعہ مجتہدین کے کاموں کی تفہیم

شاہ صاحب نے دو مثالوں کے ذریعہ مجتہدین کے اس فرق کو سمجھانے کی کوشش کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ آج جو شخص طبابت کرے وہ یا تو (براہ راست) اس طرح کرے گا جس طرح یونان و ہند کے اطباء نے کیا۔ ایسا شخص مجتہد مستقل کے مقام میں ہوگا یعنی اسی طرح مجتہد مستقل جس طرح یونان و ہند کے پہلے اطبا تھے۔

پھر اگر اس طبیب نے ادویہ کے خواص، امراض کی نوعیت اور اشربہ و معاجین کی ترکیب کی کیفیت اپنی عقل سے اس طرح جان لی کہ اگرچہ اسے ان امور میں سابق اطبا کی تنبیہ سے تنبہ ہوا لیکن اس نے بغیر تقلید کے ان چیزوں کو یقین کے ساتھ جان لیا اور اسے اس پر قدرت ہوگئی کہ جیسا انھوں نے کیا تھا ویسا ہی کرے۔ اس کے ساتھ ہی وہ مختلف قسم کے ان خواص کو بھی جان لے جن پر اس سے قبل گفتگو نہ کی گئی تھی اور امراض کے اسباب، ان کی علامات اور ان کے علاج اس طرح بیان کرے کہ سابقین نے بیان نہ کئے ہوں اور بعض امور میں سابقین کی مخالفت کرے خواہ یہ مخالفت کم ہو یا زیادہ، تو اس کا درجہ مجتہد مطلق منتسب کا درجہ ہوگا۔

اور اگر وہ ان چیزوں کو یقین کامل کے بغیر سابقین سے بعینہٖ قبول کرے، اور اس زمانے کے اکثر اطبار کی طرح اس کا طریقہ یہ ہو کہ وہ سابقین کے مقرر کردہ قواعد کے مطابق اشربہ اور معاجین تیار کرتا رہے تو وہ مجتہد فی المذہب کے درجے میں ہوگا۔

اسی طرح جو شخص اس زمانہ میں شعر کہے، وہ یا تو اشعار میں عرب کی اتباع کرے گا اور ان کے اوزان وقوافی اور ان کے قصائد کا اسلوب اختیار کرے گا یا وہ اشعار میں عجم کی اتباع کرے گا۔ عرب و عجم کے یہ شعراء مجتہد مستقل کی طرح ہیں۔

---

[1] عقد ص ۱۰۔۱۱۔ شاہ صاحب نے مجتہدین کے اقسام، ان کے کام اور ان کے شرائط کے سلسلے میں جو کچھ لکھا ہے اس کا بیشتر حصہ بغوی، نووی، رافعی، غزالی، اور نووی کے حوالے سے لکھا ہے اور ان کے طویل طویل اقتباسات نقل کئے ہیں۔ گویا شاہ صاحب کو جس کسی بات سے اتفاق تھا اسے اپنی کتابوں میں نقل کردیا۔

پھر اگر شاعر غزل، تشبیب، مدح، ہجو اور وعظ کی انواع میں اختراع بھی کرے اور استعارات اور بدائع وغیرہ کا استعمال بھی ایسے حیرت انگیز طریقے سے کرے کہ سابقین نے نہ کیا ہو بلکہ سابقین نے بعض صنائع سے متنبہ ہو کر وہ نظیر کو نظیر پر محمول اور ایک کو دوسرے پر قیاس کرے اور اسے اس پر قدرت ہو کہ کوئی ایسی بحر بھی ایجاد کرے جس میں کسی نے اس سے پہلے اشعار نہ کہے ہوں، یا کوئی جدید اسلوب اختیار کرے مثلاً مثنوی اور رباعی کا نظم اور ردیف یعنی اس کلمہ کی رعایت جو قافیہ کے بعد ہر شعر میں مکرر ہوتا ہے۔ وہ عربی اشعار میں یہ تمام باتیں کرنے لگے، تو وہ مجتہد مطلق منتسب کے درجہ میں ہوگا۔ اور اگر وہ مخترع نہ ہو صرف ان کے طریقہ کی پیروی کرتا ہو تو وہ مجتہد فی المذہب کے درجہ میں ہوگا۔ [1]

مجتہد مطلق کے متفق علیہ شرائط

جو لوگ اجماع و قیاس کو حجت مانتے ہیں ان کے نزدیک بالاتفاق مجتہد مطلق کے لئے حسب ذیل پانچ چیزوں کا علم ضروری ہے

(۱) کتاب۔ (۲) سنت۔ (۳) اجماع۔ (۴) قیاس۔ (۵) عربیت۔

شاہ صاحب نے بھی بغوی کے حوالہ سے ان پانچ چیزوں کا علم مجتہد مطلق کے لئے ضروری قرار دیا ہے[2]۔ البتہ اجماع کے بجائے "علم اقاویل سلف" لکھا ہے۔

اجماع چونکہ "علم اقاویل سلف" کا ایک جزء ہے اس لئے اتنا تو معلوم ہو گیا کہ اجماع کی شرطیت سے شاہ صاحب کو بھی انکار نہیں، باقی تفصیلی گفتگو اجماع کی بحث میں کی جائے گی۔

البتہ اس میں تفصیل ہے کہ ان میں سے کس چیز کا کتنا علم ضروری ہے۔

کتاب

کتاب میں حسب ذیل امور کا علم ضروری ہے۔

۱۔ صرف آیات احکام کا علم، جن کی تعداد پانچ سو ہے[3]۔ لیکن ان آیات کا حفظ ضروری نہیں

---

[1] الانصاف ص ۷۳، ۷۹ [2] عقد ص ۷، ۸۔

[3] مستصفیٰ ج ۲ ص ۳۵۰، التقریر ج ۳ ص ۲۹۲۔ ماوردی نے بھی یہی تعداد بتائی ہے (ارشاد ص ۲۵۰)۔

لیکن ابن امیر الحاج لکھتے ہیں کہ یہ تعداد ظاہر کے اعتبار سے ہے، یا اس اعتبار سے کہ احکام پر پانچ سو آیات کی دلالت، ذاتی اور اولی دلالت ہے۔ تضمنی یا التزامی نہیں (التقریر ج ۳ ص ۲۹۲) بصورت دیگر اس تعداد پر انحصار درست نہ ہوگا کیونکہ قصص و امثال تک سے احکام کا استخراج ہوتا ہے (ارشاد ص ۲۵۰)۔

صرف ان آیات کے مواقع کا علم ضروری ہے تاکہ بوقت ضرورت ان کی طرف رجوع کر سکے[1]

۲ - کتاب کے اقسام کا علم[2] یعنی خاص، عام، مشترک، مجمل اور مفسر وغیرہ کا علم۔[3]

۳ - ناسخ و منسوخ کا علم[4]

۴ - کتاب کے لغوی اور شرعی معانی کا علم[5]

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ مجتہد مطلق کے لئے قرأت و تفسیر کے اعتبار سے کتاب کا علم ضروری ہے[6]۔ کتاب کے صرف اتنے حصہ کا علم ضروری ہے جو احکام سے متعلق ہے[7]۔ قصص و مواعظ اور اخبار کا علم ضروری نہیں[8]۔ یہ بھی ضروری نہیں کہ پورا قرآن حفظ ہو۔[9] کتاب کے خاص و عام، مطلق و مقید، مجمل و مبین، ناسخ و منسوخ، محکم و متشابہ، کراہت و تحریم، اباحت و ندب اور وجوب کا علم بھی ضروری ہے[10]۔

حفظ قرآن کے سلسلہ میں یہ بات واضح ہو جانی چاہئے کہ شاہ صاحب کے نزدیک صرف آیاتِ احکام کے علم کی ضرورت ہے حفظ کی ضرورت نہیں۔ ورنہ جس طرح یہ لکھا ہے کہ پورے قرآن کا حفظ ضروری نہیں یہ بھی لکھتے کہ آیاتِ احکام کا حفظ ضروری ہے۔ لیکن اس کے بجائے صرف یہ لکھا ہے کہ ان کا علم ضروری ہے۔

گویا کتاب کے سلسلہ میں جن چیزوں کے علم کی ضرورت ہے ان کے بارے میں شاہ صاحب[11] کا مسلک اصولیین میں سے جمہور کے مسلک کے مطابق ہے۔

---

[1] مستصفی ج ۲ ص ۳۵۰، ۳۵۱۔ تلویح ج ۲ ص ۱۱۷۔

[2] بعض کے نزدیک پورے قرآن کا حفظ ضروری ہے، بعض کے نزدیک صرف آیات احکام کا حفظ ضروری ہے اور بعض کے نزدیک حفظ مطلقاً ضروری نہیں (کشف بزدوی ج ۴ ص ۱۱۳۵)۔ امام شافعیؒ سے یہ منقول ہے کہ حفظ قرآن ضروری ہے اور بیت سے اہل علم بھی یہی کہتے ہیں۔ (تیسیر ج ۴ ص ۱۸۱)۔

[3] کشف بزدوی ج ۴ ص ۱۱۳۵۔

[4] تلویح ج ۲ ص ۱۱۸۔

[5] ایضاً

[6] تلویح و کشف بزدوی حوالہ جات سابقہ

[7] ازالہ ج ۱ ص ۴۔

[8] عقد ص ۸، ۸۵۔ الانصاف ص ۷۱۔

[9] عقد ص ۸

[10] ازالہ ج ۲ ص ۲۳۔ عقد ۸۵۔

[11] عقد ص ۸، ۸۵۔

۲۔ سنت

سنت کے سلسلہ میں حسب ذیل امور کا علم ضروری ہے۔

۱ ۔ صرف احادیثِ احکام کا علم، مواعظ اور احکامِ آخرت سے متعلق احادیث کا علم ضروری نہیں[1]۔ احادیثِ احکام کی تعداد بقول ابن عربی تین ہزار ہے[2]۔ ان احادیثِ احکام کا حفظ ضروری نہیں، بلکہ اتنا کافی ہے کہ اس کے پاس سنن ابی داؤد یا احمد بیہقی کی معرفۃ السنن یا احادیث احکام کی جامع کوئی صحیح اصل موجود ہو، اور وہ ہر باب کے مواقع جانتا ہو تاکہ بوقت ضرورت مراجعت کر سکے[3]۔

۲ ۔ متن کی معرفت، کہ یہ متواتر ہے یا مشہور یا آحاد[4]، صحیح ہے یا حسن یا ضعیف[5]، مقبول ہے یا مردود[6]، نیز اس کا علم کہ فلاں حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے لفظاً مروی ہے، فلاں معنیً[7]۔

۳ ۔ سند کی معرفت یعنی رواۃ کے حالات اور جرح و تعدیل کا علم[8]۔

امام غزالیؒ لکھتے ہیں کہ جس حدیث کو سلف نے بالاتفاق قبول کر لیا ہو یا اس کے رواۃ کی اہلیت بطریق تواتر ثابت ہو، اس کے رواۃ کی عدالت سے بحث کی ضرورت نہیں، اور جو حدیث ایسی نہ ہو اس کے رواۃ کی عدالت سے بحث ضروری ہے، لیکن اس زمانہ میں یہ کافی ہے کہ کسی ایسے امام عادل کی تعدیل پر اعتماد کر لیا جائے جس کے متعلق معلوم ہو کہ تعدیل کے بارے میں اس کا مذہب صحیح ہے[9]۔

۱۔ مستصفیٰ ج ۲ ص ۳۵۰

۲۔ ارشاد ص ۲۵۱۔ ماوردی نے بھی یہی تعداد لکھی ہے (تقریر ج ۳ ص ۲۹۰) بعض حضرات احادیث احکام کی تعداد بھی پانچ سو بتاتے ہیں (التقریر ج ۳ ص ۲۹۲) امام احمد سے منقول ہے کہ جب کسی شخص کو پانچ لاکھ احادیث یاد ہوں تب امید کی جا سکتی ہے کہ وہ فتویٰ دینے کا اہل ہوگا (ایضاً) ابن امیر الحاج لکھتے ہیں کہ یہ قول یا تو احتیاط پر مبنی ہے یا کامل ترین فقہاء کے لئے ہے، ورنہ جتنی احادیث کا علم ضروری ہے، اس کے متعلق خود امام احمد کا قول ہے کہ علم نبوی کا مدار جن اصول احادیث پر ہے ان کی تعداد ایک ہزار دو سو ہونی چاہئے۔ (ایضاً)

۳۔ مستصفیٰ ج ۲ ص ۳۵۰۔ علامہ شوکانی لکھتے ہیں کہ اصولیین کی ایک جماعت یہی کہتی ہے لیکن خود علامہ شوکانی کی رائے یہ ہے کہ اس کے پاس امہات ستہ اور ان کی ملحقات ہونا چاہئیں اور مسانید، مستخرجات اور ان کتب پر بھی اطلاع ہونی چاہئے جن کے مصنفین نے صحت کا التزام کیا ہے (ارشاد ص ۲۵۱)

۴۔ توضیح ج ۲ ص ۱۱۷، کشف بزدوی ج ۴ ص ۱۱۳۵

۵۔ مستصفیٰ ج ۲ ص ۳۵۲

۶۔ توضیح ج ۲ ص ۱۱۷

۷۔ ارشاد ص ۲۵۱۔

۸۔ کشف بزدوی ج ۴ ص ۱۱۳۵۔

۹۔ مستصفیٰ ج ۲ ص ۳۵۳۔

بہت سے دوسرے علمائے فن نے بھی اس باب میں امام غزالیؒ سے اتفاق کیا ہے [1]

۲۔ اس کے لغوی اور شرعی معانی کا علم [2]

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ سنت سے متعلق صرف اتنے حصے کا علم ضروری ہے جس کا تعلق احکام سے ہے [3]۔ ان کے علاوہ قصص و مواعظ و اخبار کا علم ضروری نہیں [4]۔

یہ ضروری نہیں کہ تمام متفرق احادیث کا تتبع کیا جائے، بلکہ اگر کسی کے پاس احادیثِ احکام کی جامع کوئی صحیح کتاب موجود ہو مثلاً سنن ترمذی یا نسائی یا مثلاً سنن ابی داؤد تو یہ کتاب کافی ہے [5]

صحیح، ضعیف، متواتر و آحاد، مرسل، مسند، معضل اور منقطع احادیث کا علم بھی ضروری ہے [6]

خاص و عام، مطلق و مقید، مجمل و مبین، ناسخ و منسوخ، محکم و متشابہ، کراہت و تحریم، اباحت و ندب اور وجوب کا علم بھی ضروری ہے۔ [7]

اسانید کا علم اور رواۃ کی جرح و تعدیل کا علم [8] جس حدیث کو سلف نے متفقہ طور پر قبول کر لیا ہو یا اس کے رواۃ کی عدالت بطریق تواتر ثابت ہو اس کے رواۃ کی عدالت سے بحث ضروری نہیں۔ البتہ جو احادیث ایسی نہیں ان کے رواۃ کی عدالت سے بحث ضروری ہے [9]

اس کا علم بھی ضروری ہے کہ کتاب کی سنت پر اور سنت کی کتاب پر کس طرح ترتیب ہوتی ہے

---

[1] چنانچہ صاحب تلویح لکھتے ہیں کہ ہمارے زمانے میں چونکہ طول مدت اور کثرت وسائط کی وجہ سے رواۃ کے احوال سے بحث تقریباً ناممکن ہو گئی ہے، بخاری، مسلم، بغوی، وغیرہ جیسے ائمہ حدیث کی تعدیل پر اکتفا کافی ہے (تلویح ج ۲ ص ۱۰۱) ابن السبکی، ابن امیر الحاج اور محب اللہ نے بھی یہی لکھا ہے البتہ ابن امیر الحاج اور محب اللہ نے کسی معین امام حدیث کا نام نہیں لیا اور ابن السبکی نے امام احمد، بخاری اور مسلم کا نام ذکر کیا ہے (جمع الجوامع ج ۲ ص ۳۸۴، التقریر ج ۳ ص ۲۹۳، مسلم مع فواتح ج ۲ ص ۳۶۳)

[2] تلویح ج ۲ ص ۱۱۷، قواطع میں معرفت سنت کے لئے پانچ شروط مذکور ہیں (۱) طرق کا علم جس سے کسی حدیث کا متواتر یا آحاد ہونا معلوم ہوتا ہے۔ (۲) آحاد کے طرق کی صحت اور اس کے رواۃ کا علم۔ (۳) اقوال و افعال کے احکام کا علم۔ (۴) ان معانی کا علم جن سے استدلال متعلق ہے اور ان الفاظ کا حفظ جن میں ... (۵) متعارض احادیث میں ترجیح کا علم (کشف بزدوی ج ۴ ص ۱۳۵)

[3] مختصر ص ۸۰، ۸۵، الانصاف ص ۱۰۱ —
[4] مختصر ص ۸
[5] مختصر ص ۸۶ —
[6] مختصر ص ۸۰، ۸۵ —
[7] ایضاً
[8] مختصر ۸۵
[9] مختصر ص ۸۶ —

تاکہ اگر کوئی حدیث ایسی نظر آئے جو بظاہر کتاب کے موافق نہ ہو تو اس کا محمل معلوم ہو سکے۔ کیونکہ سنت دراصل کتاب کا بیان ہے اور وہ کبھی کتاب کے خلاف نہیں ہو سکتی۔[1] مختلفیہ کے درمیان وجہ تطبیق کا علم بھی مجتہد کے لئے ضروری ہے۔[2] گویا سنت کے بارے میں مجتہد کے لئے جن جن چیزوں کا علم ضروری ہے ان کے بارے میں شاہ صاحب کے یہاں جمہور کے خلاف کوئی بات نہیں۔

۳ - اجماع۔ اجماع کے سلسلہ میں اتنی بات تو متفق علیہ ہے کہ مجتہد مطلق کے لئے مواضع اجماع کا علم ضروری ہے۔[3] تاکہ کسی موقع پر اجماع کے خلاف فتویٰ نہ دیدے۔[4] لیکن امام شافعیؒ نے مواضع خلاف کا علم بھی ضروری قرار دیا ہے۔[5]

امام غزالیؒ فرماتے ہیں کہ اجماع وخلاف کے تمام مواقع کا علم ضروری نہیں، بلکہ صرف اتنا جان لینا کافی ہے کہ اس کا فتویٰ اجماع کے مخالف نہیں ہے، اور اس کی معرفت دو طریقوں سے ہو سکتی ہے یا تو یہ دیکھ لے کہ اس کا فتویٰ کسی مذہب کے موافق ہے یا یہ یقین کر لے کہ یہ مسئلہ اسی کے زمانہ کی پیداوار ہے اور سابق اہل اجماع کو اس پر غور کرنے کا موقع ہی نہ ملا۔[6] شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ مجتہد مطلق کے لئے شرط ہے کہ اسے مسائل میں سلف کے اقوال کا علم ہو کہ کن امور میں ان کا اجماع ہے کن امور میں اختلاف۔[7] تاکہ اجماع سے تجاوز نہ کرے یا جن مسائل میں اختلاف کی دو صورتیں ہوں ان میں تیسرا قول اختیار کرنے کی نوبت نہ آئے۔[8]

اجماع واختلاف کے تمام مواقع کا ضبط ضروری نہیں بلکہ صرف اسقدر جان لینا کافی ہے کہ جس مسئلہ میں حکم لگایا جا رہا ہے وہ اجماع کے مخالف نہیں یا بایں طور کہ اسے معلوم ہو کہ اس کا قول بعض متقدمین کے قول کے موافق ہے یا اسے گمان غالب ہو کہ سلف نے اس پر کوئی گفتگو نہیں کی بلکہ یہ مسئلہ صرف اسی کے زمانے میں پیدا ہوا ہے۔[9]

---

۱ عقد ص ۸۔ ابن السبکی نے بھی "تتقن بعد ما یجب تتقن به و تعیین ما یتعین تأخیره" کو مجتہد کے لئے شرط قرار دیا ہے (الابہاج ج ۳ ص ۱۷۵)۔

۲ عقد ص ۸۹۔

۳ ابوزہرہ اصول الفقہ ص ۳۶۹۔

۴ ارشاد ص ۲۵۱۔

۵ ابوزہرہ حوالہ سابقہ۔

۶ مستصفی ج ۲ ص ۳۵۱۔

۷ عقد ص ۸۵، ۸۶ بحوالہ الانوار، ازالۃ الخفاء ج ۱ ص ۳۔

۸ ازالہ حوالہ سابقہ۔

۹ عقد ۸۶ بحوالہ انوار۔

صحابہ و تابعین کے اقوال میں سے صرف ان اقوال کا علم ضروری ہے جو احکام سے متعلق ہوں اور فقہائے امت کے فتاویٰ میں سے ایک کثیر حصہ کا علم ہونا چاہیے[1] تاکہ حکم میں ان کے اقوال کی مخالفت نہ ہو۔ اور خرق اجماع کا موقع نہ آئے۔

بغوی نے کہ جن کے حوالے سے شاہ صاحب نے یہ تمام شرائط بیان کی ہیں مجتہد مطلق کے لئے مواضع اجماع کی معرفت کو شرط قرار دینے کے بجائے اقوال سلف اور مواضع اجماع و خلاف کی معرفت کو شرط قرار دیا ہے۔ اور صاف ظاہر ہے کہ بغوی نے اور ان کے حوالے سے شاہ صاحب نے یہاں محض امام شافعیؒ کی اتباع میں ہی ہے ورنہ عام طور پر مواضع اجماع کے علم کو ضروری قرار دیا جاتا ہے۔ بہر حال اتنی بات تو یقینی ہے کہ مجتہد کے لئے معرفت اجماع کے شرط ہونے سے شاہ صاحب کو بھی اتفاق ہے۔

۴ ـ قیاس ـ قیاس اس کے شرائط، اس کے احکام، اس کے اقسام اور مقبول اور مردود قیاس کا علم بھی مجتہد مطلق کے لئے ضروری ہے تاکہ صحیح استنباط کر سکے۔[2]

شاہ صاحب بھی فرماتے ہیں کہ مجتہد مطلق کے لئے قیاس جلی اور خفی کا علم اس طرح پر ضروری ہے[3] کہ صحیح اور فاسد قیاس میں فرق کر سکے یعنی طرق استنباط کا علم بھی اس کے لئے ضروری ہے[4]۔

۵ ـ علم عربیت۔ صرف، نحو، لغت، معانی اور بیان یہ تمام علوم، علوم عربیت میں شامل ہیں اور بعض حضرات نے مجتہد کے لئے ان تمام علوم کا علم ضروری قرار دیا ہے[5]۔ لیکن عام طور پر مجتہد کے لئے لغت اور نحو کا علم ضروری قرار دیا جاتا ہے[6]۔

[7] لغت اور نحو کا اتنا علم ضروری ہے کہ عرب کے خطاب اور ان کے اوضاع و عادات کو سمجھ سکے

---

[1] عقد ص ۹ بحوالہ بغوی

[2] توضیح ج ۲ ص ۱۱۷۔ بعض حضرات نے قیاس کے بجائے اصول فقہ کی معرفت کو مجتہد مطلق کے لئے شرط قرار دیتے ہیں مثلاً صاحب مسلم (مع فواتح ج ۲ ص ۳۶۳) اور شوکانی (ارشاد ص ۲۵۲) لیکن علامہ شوکانی لکھتے ہیں کہ معرفت قیاس بلا شبہ شرط ہے مگر چونکہ یہ اصول فقہ ہی کا ایک باب ہے اس لئے اس کے تحت آجاتا ہے۔

[3] عقد ص ۷ بحوالہ انوار۔ [4] ازالہ ج ۱ ص ۳۔

[5] توضیح ج ۲ ص ۱۱۷، غایۃ الوصول ص ۱۴۸۔

[6] مستصفیٰ ج ۲ ص ۳۵۲، آمدی ج ۳ ص ۱۳۹۔ [7] ایضاً۔

یعنی صریح، ظاہر، مجمل، حقیقت، مجاز، عام، خاص، محکم، متشابہ، مطلق، مقید، نص، فحوی، لحن، مفہوم[1]، مفرد، مرکب، کلی، جزئی، تواطی، اشتراک، ترادف، تباین، منطوق، اقتضاء، اشارہ، تنبیہ، اور ایما، وغیرہ کو سمجھ سکے[2]۔ لغت میں اصمعی اور نحو میں خلیل و مبرد ہونا ضروری نہیں[3]۔

لغت اور نحو میں گو مجتہد کا اصمعی اور خلیل اور مبرد جیسے ائمہ فن کا ہم پایہ ہونا ضروری نہ ہو تاہم جن چیزوں کا جاننا اس کے لئے ضروری بتایا گیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان علوم میں اسے اجتہاد و دقت نظر اور تبحر حاصل ہونا چاہئے[4]۔ چنانچہ علامہ شاطبی لکھتے ہیں کہ فہم عربیت کے تین مراتب ہوتے ہیں، مبتدی کا فہم، متوسط کا فہم اور منتہی کا فہم۔ جو فہم عربیت میں مبتدی ہوگا وہ فہم شریعت میں بھی مبتدی ہوگا۔ اور جو فہم عربیت میں متوسط ہوگا وہ فہم شریعت میں بھی متوسط ہوگا اور جو فہم عربیت میں منتہی ہوگا وہ فہم شریعت میں بھی منتہی ہوگا۔ جبتک کوئی شخص فہم عربیت اور فہم شریعت میں منتہی نہ ہو اس میں قصور ہوگا اور قاصر کی بات حجت نہیں ہوتی[5]۔

علامہ شاطبی مزید لکھتے ہیں کہ حاصل یہ ہے کہ کوئی شخص اس وقت تک شریعت میں مجتہد نہیں ہو سکتا جبتک کلام عرب میں اس طرح کا مجتہد نہ ہو جائے کہ خطاب عرب کا فہم اس کے لئے بے تکلف وصف بن جائے[6]۔

علامہ شوکانی لکھتے ہیں کہ یہ ضروری نہیں کہ اسے یہ چیزیں حفظ ہوں بلکہ اتنا کافی ہے کہ اسے ائمہ فن کی کتابوں سے استخراج پر قدرت ہو[7]۔

شاہ صاحب تحریر فرماتے ہیں کہ مجتہد مطلق کے لئے نحو و لغت وغیرہ کے اعتبار سے علم عربیت ضروری ہے[8]۔ لیکن لغت صرف اتنی جاننا ضروری ہے جو احکام کے سلسلہ میں کتاب و سنت میں

---

۱ مستصفی ج ۲ ص ۳۵۲۔ ۲ آمدی ج ۳ ص ۱۳۹ ۳ ایضاً

۴ شاطبی، موافقات ج ۴ ص ۱۱۰۔ ابو زہرہ، اصول فقہ ص ۳۰۶۔ بنانی لکھتے ہیں العربیۃ تطلق علی اثنی عشر علما (حاشیہ جمع ج ۲ ص ۳۸۲)

۵ موافقات ج ۴ ص ۹۰ ۶ موافقات ج ۴ ص ۹۳

۷ ارشاد ص ۲۵۱۔ امام شافعی رح کا قول ہے کہ ہر مسلمان کے لئے اتنی عربی جاننا فرض ہے جس سے وہ فرض کی ادائیگی کر سکے۔ اور ماوردی بھی کہتے ہیں کہ عربی زبان کا جاننا ہر مسلمان پر فرض ہے خواہ وہ مجتہد ہو یا نہ ہو۔ (ایضاً)

۸ ازالہ ج ۱ ص ۴۳۔

استعمال ہوئی ہے، اور معرفت لغت میں اسے اتنی محنت کرنی چاہیے کہ مواقع اور احوال کے اختلاف سے اہل عرب کے کلام کی مرادوں میں جو اختلاف ہو جایا کرتا ہے وہ اس کی سمجھ میں آجائے۔ اس لئے کہ خطاب عربی زبان میں ہے اور جو شخص عربی زبان نہ جانے وہ شارع کی مراد سے واقف نہیں ہو سکتا[۱]

مجتہد مطلق کے لئے ان پانچ شرائط کا ذکر کرنے کے بعد شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ ان علوم کے بڑے حصہ کو جان لینا کافی ہے، لیکن اس تبحر کے ساتھ جاننا ضروری نہیں کہ ایک چیز بھی اس سے چھوٹنے نہ پائے۔ البتہ اگر ان میں سے کوئی نوع اسے معلوم نہ ہو تو وہ مجتہد نہیں بن سکتا۔ پھر اس کا کام تقلید کرنا ہے[۲]

مجتہد مطلق کے لئے بعض مزید شرائط

۱۔ امام غزالی نے مجتہد مطلق کے لئے ایک شرط یہ لکھی ہے کہ وہ عادل ہو اور ان معاصی سے مجتنب ہو جو عدالت کو مجروح کر دیتے ہیں، لیکن خود ہی لکھتے ہیں کہ عدالت قبولیت فتویٰ کے لئے شرط ہے صحت اجتہاد کے لئے شرط نہیں[۳]۔ ابن ہمام نے بھی عدالت کو صرف قبولیت فتویٰ کے لئے شرط قرار دیا ہے[۴]

۲۔ علامہ شاطبی نے مقاصد شریعت کے کامل فہم کو ضروری قرار دیا ہے[۵]

۳۔ امام شافعی صحت فہم اور حسن تقدیر کو ضروری قرار دیتے ہیں[۶]

۴۔ بعض حضرات نے صحت نیت اور سلامت اعتقاد کو ضروری قرار دیا ہے[۷]

ان میں سے آخری دو باتوں کی ضرورت سے کوئی شخص بھی انکار نہیں کر سکتا۔ اور چونکہ یہ بنیادی باتیں ہیں، جن کا ہر مجتہد میں ہونا ضروری ہے۔ غالباً اسی لئے دوسروں نے اور شاہ صاحب نے بھی انھیں مستقل شرائط کے طور پر ذکر نہیں کیا۔

---

[۱] عقد ص ۸، ۹ بحوالہ بغوی و اوائل شرح ۳ ص ۹۲   [۲] عقد ص ۹ بحوالہ بغوی۔ [۳] امام غزالی لکھتے ہیں: المجتہد المطلق على نیل الادلة القادر على الاستقصاء کالمتزین (؟) وعلى التردد فی بینة تطالب مناحم اذا افتش ویرالم امکنہ ان یقطع بنفی الالتمام او یدعی غلبة الظن۔ ...الا عمی الذی لا یعرف البیت ولا یبصرواہ، فلیس لہ ان یدعی نفی الالتمام من البیت (مستصفیٰ ج ۲ ص ۳۵۱)۔

[۴] مستصفیٰ ج ۲ ص ۳۵۰۔   [۵] تحریر ص ۵۲۳۔   [۶] موافقات ج ۴ ص ۵۶۔

[۷] ابو زہرہ اصول الفقہ ص ۳۰۲   [۸] ایضاً

مجتہد مطلق کے لئے بعض مختلف فیہ شرائط

۱ - دلیل عقلی کا علم۔ امام غزالیؒ نے اسے شرط قرار دیا ہے[1]۔ امام فخر الدین رازی اور ایک جماعت بھی یہی کہتی ہے[2]۔ لیکن دوسرے لوگ، جن میں شاہ صاحب بھی شامل ہیں اسے شرط قرار نہیں دیتے۔ کیونکہ اجتہاد کا مدار ادلۂ شرعیہ پر ہے، ادلۂ عقلیہ پر نہیں۔[3]

۲ - اصول دین کا علم۔ معتزلہ کے نزدیک اصول دین کا علم مجتہد کے لئے ضروری ہے۔ لیکن جمہور کا مسلک یہ ہے کہ ضروری نہیں۔ اور بعض لوگوں نے یہ تفصیل کی ہے کہ ضروریات کا علم مجتہد کے لئے ضروری ہے مثلاً وجود و صفات باری اور آورندۂ انبیاء کی تصدیق لیکن اصول دین کے دقائق کا علم ضروری نہیں[4]۔ امام غزالی بھی یہی کہتے ہیں[5]۔ اور آمدی کا مسلک بھی یہی ہے[6]۔

اس سلسلے میں شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ مجتہد کے لئے اصول اعتقاد کا علم ضروری ہے لیکن امام غزالی ہی کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ یہ ضروری نہیں کہ اسے متکلمین کے طریقے کے مطابق اور ان کے دلائل کے ساتھ اصول اعتقاد کا علم ہو[7]

۳ - فروع کا علم۔ ایک جماعت کا مذہب یہ ہے کہ فروع کا علم بھی مجتہد کے لئے ضروری ہے۔ استاد ابو اسحٰق شیرازی اور استاد ابو منصور یہی کہتے ہیں[8]۔ امام غزالیؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے چنانچہ وہ لکھتے ہیں کہ ہمارے زمانے میں اجتہاد فروع کی ممارست ہی سے حاصل ہوتا ہے[9]۔ لیکن دوسرے لوگ اسے شرط قرار نہیں دیتے[10]

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ مجتہد کے لئے فقہ کا جاننا ضروری نہیں[11]

امام غزالی کی یہ بات کہ ہمارے زمانے میں اجتہاد فقہ کی ممارست ہی سے حاصل ہوتا ہے" شاہ صاحب نے بھی نقل کی ہے لیکن وہ فرماتے ہیں کہ یہ بات مجتہد مطلق منتسب کے لئے ہے،

---

[1] مستصفیٰ ج ۲ ص ۳۵۰
[2] ارشاد ص ۲۵۲۔
[3] ارشاد ص ۲۵۲۔
[4] التقریر ج ۳ ص ۲۹۲۔
[5] مستصفیٰ ج ۲ ص ۳۵۲۔
[6] آمدی ج ۳ ص ۱۳۹۔
[7] عقد ص ۸۹
[8] ارشاد ص ۲۵۲۔
[9] مستصفیٰ ج ۲ ص ۳۵۳
[10] ارشاد ص ۲۵۲۔
[11] عقد ص ۷۔

مجتہد مطلق مستقل کے لئے نہیں، جس طرح مجتہد مستقل کے لئے صحابہ اور تابعین کے کلام کا علم ضروری ہے اسی طرح مجتہد مطلق منتسب کے لئے مجتہد مطلق مستقل کے نصوص کا علم ضروری ہے۔[1]

شاہ صاحب نے اگرچہ ایک جگہ لکھا ہے کہ "اصل معنی اجتہاد آنست کہ جملۂ عظیمہ از احکام فقہ دانستہ باشد بادلۂ تفصیلیہ الخ"[2]۔ لیکن جس طرح بقول شاہ صاحب امام غزالی کی، فقہ کی تعریف کی بات، مجتہد منتسب سے متعلق ہے، اسی طرح شاہ صاحب کی یہ بات بھی مجتہد منتسب ہی سے متعلق ہے اسی طرح شاہ صاحب نے مجتہد منتسب کی ایک خصوصیت یہ بھی لکھی ہے کہ وہ علم حدیث اور اپنے اصحاب سے مروی فقہ اور اصول فقہ کا جامع ہوتا ہے۔[3]

مجتہد مطلق کی دو قسمیں | مجتہد مطلق کی دو قسمیں ہیں مستقل اور منتسب (یا مجتہد غیر مستقل)۔[4]

مجتہد مستقل | مجتہد غیر مستقل کے مقابلہ میں مجتہد مستقل کی امتیازی خصوصیات تین ہیں۔[5]

۱۔ ان اصول و قواعد میں تصرف جن پر اس کے مجتہدات کی بنیاد ہوتی ہے اور جن سے وہ فقہ کا استنباط کرتا ہے۔[6]

---

[1] عقد ص ۵
[2] ازالہ ج ۱، ص ۳
[3] عقد ص ۳۲
[4] عقد الجید ص ۱۰۰، ۱۰۱، الانصاف ص ۷۱، ۷۲، ۷۳
[5] ایضاً۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ تینوں باتیں تمہیں امام شافعی میں واضح طور پر نظر آئیں گی۔ (ایضاً)
[6] اصول میں تصرف کی مثال میں شاہ صاحب نے امام شافعیؒ کو پیش کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ یہ چیز تمہیں کتاب الام کے شروع میں ملے گی کہ امام شافعیؒ نے اوائل کے استنباط کے طریقے ذکر کرکے ان پر استدراک بھی کیا ہے۔ شاہ صاحب نے اس سلسلہ میں شیخ ابو طاہر کے واسطے سے خود اپنی سند کے ساتھ امام شافعیؒ کا یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ "اصل قرآن و سنت ہے اور ان دونوں پر قیاس۔ اور جب کوئی حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے متصل ہو اور اس کی اسناد آپ سے صحیح ہو تو وہ سنت ہے۔ اجماع کا درجہ خبر مفرد سے بڑا ہے۔ حدیث کو اس کے ظاہر پر محمول کیا جائے گا لیکن اگر اس میں متعدد معانی کا احتمال ہو تو جو معانی ظاہر سے زیادہ مشابہ ہوں وہ اولیٰ ہوں گے اور جب متعدد احادیث صحیح ہو جائیں تو اولیٰ وہ ہوگی جس کی اسناد زیادہ صحیح ہو۔ اور ابن المسیب کے منقطع کے سوا کسی کا منقطع قابل اعتبار نہیں۔ اور ایک اصل کو دوسری اصل پر قیاس نہیں کیا جائیگا اور اصل کے بارے میں یہ نہ کہا جائے گا کہ ایسا کیوں ہے۔ البتہ یہ بات فرع کے بارے میں کہی جا سکتی ہے اور جب اصل پر قیاس صحیح ہو تو حجت قائم ہو جائے گی۔"
(الانصاف ص ۷۲، ۷۳)

۲ - آیات و احادیث کا تتبع، ان کے احکام کا علم، مختلف احادیث کے درمیان جمع، محتمل احادیث کی تعیین، متعارض دلائل میں سے بعض کے مقابلہ میں بعض کا اختیار، احتمال راجح کا بیان اور ان دلائل میں سے ماخذ احکام پر تنبیہ۔ [۱]

۳ - قرون مشہود لہا بالخیر میں جن مسائل کا جواب نہیں دیا گیا، ان دلائل کی روشنی میں ان پر گفتگو کرنا اور تفریعات کے ذریعہ ان کا جواب معلوم کرنا۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ مجتہد مستقل ان خصلتوں میں کثیر التصرف اور اپنے اقران پر فائق ہوتا ہے۔

شاہ صاحب اپنے مذاق کے مطابق مجتہد مستقل کے بارے میں ایک مزید بات فرماتے ہیں کہ آسمان سے اس کی قبولیت بھی نازل ہوتی ہے، چنانچہ علماء میں سے مفسرین، محدثین، اصولیین اور کتب فقہ کے حفاظ کی جماعتیں، اس کے علم کی طرف متوجہ ہوتی ہیں، اور جب اسی قبولیت پر کئی قرن گذر جاتے ہیں تو یہ دلوں کی گہرائیوں میں پیوست ہو جاتا ہے۔ [۲]

مجتہد منتسب

مجتہد منتسب میں حسب ذیل خصوصیات ہوتی ہیں۔

۱ - وہ اپنے شیخ کے اصول کو تسلیم کرتا ہے اور دلائل کے تتبع اور ماخذ پر تنبہ کے سلسلہ میں اپنے شیخ کے کلام سے بکثرت استعانت کرتا ہے، لیکن اس کے باوجود دلائل کی رو سے احکام کا یقین ہوتا ہے اور وہ مسائل کے استنباط پر قادر ہوتا ہے خواہ یہ مسائل کم ہوں یا زیادہ۔ [۳]

۲ - مجتہد مستقل کے جو تین امتیازی خصائل ذکر کئے جا چکے ہیں، مجتہد منتسب ان میں سے پہلی خصلت یعنی اصول و قواعد میں تصرف کے سلسلہ میں مجتہد مستقل کا مقلد ہوتا ہے اور دوسری خصلت میں اسی کا طریقہ اختیار کرتا ہے۔ [۴]

بالفاظ دیگر مجتہد مستقل دلائل کی ترتیب، استنباط کے قواعد اور دو متعارض دلیلوں میں جمع کے طریقے مقرر کرتا ہے اور مجتہد منتسب یہ تمام مسائل اسی سے لیتا ہے۔ [۵]

---

[۱] شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ کے علم کا قریب قریب دو ثلث ہے۔ (الانصاف ص ۳۷)

[۲] الانصاف ص ۸ [۳] عقد الجید ص ۱۰۔

[۴] الانصاف ص ۴۷ [۵] ازالہ ج ۲ ص ۸۳۔

۳ - اپنے امام سے موافقت کے مقابلہ میں اس کا استدراک زیادہ ہوتا ہے، تاہم وہ فی الجملہ صاحب مذہب کی طرف منتسب بھی ہوتا ہے اور اپنے مذہب کے اصول و فروع میں ان لوگوں سے ممتاز ہوتا ہے جو کسی دوسرے امام کی تقلید کرتے ہیں۔ [1]

۴ - اس کے بعض مجتہدات ایسے بھی ہوتے ہیں جن کا جواب پہلے کسی نے نہ دیا ہو لیکن اس کے مجتہدات ان مسائل کے مقابلہ میں کم ہوتے ہیں جن کا جواب پہلے دیا جا چکا ہو۔ جدید پیش آمدہ مسائل میں اپنے امام پر اعتماد کئے بغیر وہ براہ راست کتاب، سنت اور آثار سلف کی طرف رجوع کرتا ہے۔ [2]

۵ - مجتہد مطلق منتسب علم حدیث اور اپنے اصحاب سے مروی فقہ اور اصول فقہ کا جامع ہوتا ہے۔ [3]

مجتہد منتسب کی دو قسمیں

مجتہد منتسب کی دو قسمیں ہیں، مجتہد منتسب مطلق اور مجتہد منتسب مقید۔ مجتہد منتسب کے سامنے اگر ایسے مسائل آئیں جن کے بارے میں مجتہد مستقل کے کلام میں کوئی نص موجود نہیں ہے، تو کچھ لوگ تو مجتہد مستقل ہی کی طرح ادلۂ شرعیہ سے استنباط کرتے ہیں، یہ لوگ مجتہد منتسب مطلق کہلاتے ہیں اور کچھ لوگ فحوائے خطاب یا طرد علت کے ذریعہ مجتہد مستقل کے قول پر تخریج کرتے ہیں انہیں مجتہد منتسب مقید کہا جاتا ہے۔ [4]

مجتہد مطلق منتسب کا طریقہ کار

شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ مجتہد مطلق منتسب کا طریقہ کار یہ ہوتا ہے کہ مالک، شافعی، ابوحنیفہ، ثوری اور دوسرے ان مجتہدین میں سے جن کے مذاہب منقول ہیں، جو مسائل اور جو فتاوی منقول ہوتے ہیں انہیں یہ لوگ سب سے پہلے موطا اور صحیحین پر پیش کرتے ہیں، پھر ترمذی، ابوداؤد اور نسائی کی احادیث پر۔ پھر جو مسئلہ نصاً یا اشارۃً سنت کے موافق ہوتا ہے اسے قبول کر لیتے ہیں اور اس پر اعتماد کرتے ہیں اور جس مسئلہ کے خلاف کوئی صریح حدیث موجود ہوتی ہے اسے رد کر دیتے ہیں اور اس پر عمل نہیں کرتے۔ اور جس مسئلہ کے بارے میں احادیث اور آثار مختلف ہوتے ہیں ان میں باہم تطبیق کی کوشش کرتے ہیں یا اس طور کہ مفسر کو مبہم کے لئے حکم قرار دیتے ہیں یا ہر حدیث کو جداگانہ محمل پر محمول کرتے ہیں یا اس کے سوا اور دوسری صورتیں اختیار کرتے ہیں۔ پھر اگر وہ یہ دیکھتے ہیں کہ یہ مسئلہ

---

[1] الانصاف ص ۹۰، ۹۱
[2] ایضاً
[3] عقد ص ۳۲
[4] ازالۃ ج ۲ ص ۸۳

سنن و آداب سے متعلق ہے تو اس کی ہر صورت کو سنت قرار دیتے ہیں، اور اگر حلال و حرام سے یا قضا سے متعلق ہے، اور صحابہ، تابعین اور مجتہدین کا اس میں اختلاف ہے، تو اس میں دونوں یا اس سے زیادہ جتنے اقوال ہوں، ان سب کو درست قرار دیتے ہیں، اور ان اقوال میں سے جو شخص جس قول کو بھی اختیار کرے، اس پر وہ کوئی نکیر نہیں کرتے اور سمجھتے ہیں کہ اس معاملہ میں وسعت ہے بشرطیکہ احادیث و آثار ہر جانب کے شاہد ہوں، اس کے بعد وہ بقدر امکان یہ معلوم کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ ان میں سے اقوی اور ارجح صورت کون سی ہے، اس کی قوت و رجحان، وہ یا تو روایت کی قوت سے معلوم کرتے ہیں یا اس طرح سے کہ صحابہ کی اکثریت نے اس پر عمل کیا ہے، یا اس طرح سے کہ جمہور مجتہدین کا مذہب وہی ہے، یا اس طرح سے کہ وہ قیاس اور اپنی دوسری نظیروں کے زیادہ موافق ہے، پھر اسی اقوی پر عمل کرتے ہیں، بغیر اس کے کہ اس شخص پر کوئی نکیر کریں جس نے دوسری صورت اختیار کی ہے۔

لیکن اگر انہیں کسی مسئلہ میں ان دونوں طبقوں[1] یعنی[2] موطا و صحیحین، پھر ترمذی، ابوداؤد اور نسائی میں کوئی حدیث نہیں ملتی تو وہ کتب حدیث کے تیسرے طبقہ میں صحابہ و تابعین کے آثار تلاش کرتے ہیں اور اس پر غور کرتے ہیں کہ ان کے کلام سے کوئی دلیل یا علت سمجھ میں آرہی ہے یا نہیں۔

---

[1] شاہ صاحب نے کتب حدیث کو حسب ذیل چار طبقات پر تقسیم کیا ہے۔

طبقہ اولیٰ۔ موطا، صحیح بخاری، صحیح مسلم۔

طبقہ ثانیہ۔ سنن ابی داؤد، جامع ترمذی، اور مجتبیٰ نسائی۔ مسند احمد بھی قریب قریب اسی طبقہ کی کتاب ہے۔ رزین نے تجرید الصحاح اور ابن الاثیر نے جامع الاصول میں اسی طبقہ اور اس سے پہلے طبقہ کی طرف اعتنا کیا ہے۔

طبقہ ثالثہ۔ مسانید، جوامع اور وہ مصنفات جو بخاری و مسلم کے زمانہ سے پہلے یا ان کے زمانہ میں تصنیف کئے گئے مثلاً مسند ابی یعلیٰ، مصنف عبد الرزاق، مصنف ابی بکر ابن ابی شیبہ، مسند عبد بن حمید، مسند طیالسی، بیہقی، طحاوی، اور طبرانی کی کتابیں۔

طبقہ رابعہ۔ کتاب الضعفاء ابن حبان، کامل ابن عدی، خطیب، ابو نعیم، جوزقانی، ابن عساکر، ابن النجار اور دیلمی کی کتابیں۔ مسند خوارزمی بھی قریب قریب اسی طبقہ کی کتاب ہے۔ (حجۃ ج ۱ ص ۱۳۳، ۱۳۵)

[2] مولانا محمد احسن نانوتوی نے حجۃ اللہ کے ترجمہ میں اس موقع پر دو طبقوں سے صحابہ اور تابعین کے طبقات مراد لئے ہیں۔ مولانا سے یہ مسامحت ہوئی ہے۔

اگر کسی بات پر ان کا دل مطمئن ہوجاتا ہے، تو وہ اسے اختیار کر لیتے ہیں، لیکن جو کچھ انھوں نے کہا ہے اگر اس پر ان کا دل مطمئن نہیں ہوتا، بلکہ اس کے خلاف کسی دوسری صورت پر دل مطمئن ہوتا ہے اور وہ مسئلہ ایسا ہے کہ اس میں مجتہد کا اجتہاد نافذ ہوسکتا ہے اور پہلے اس پر اجماع بھی نہیں ہوا اور ان کے پاس اس کی صریح دلیل موجود ہوتی ہے تو اللہ تعالیٰ سے استعانت اور اس پر توکل کرتے ہوئے، اس کے قائل ہوجاتے ہیں۔ یہ صورت اگرچہ شاذ و نادر ہی پیش آتی ہے لیکن بڑی دشوار صورت ہے اور اس میں وہ پوری احتیاط برتتے ہیں کہ ان کے قدموں کو لغزش نہ ہونے پائے۔

لیکن اگر ان کے پاس کوئی صریح دلیل نہیں ہوتی، تو وہ سواد اعظم کا اتباع کرتے ہیں۔

اور جس مسئلہ میں سلف کا کوئی نص یا کوئی صریح تعلیل نہیں ہوتی، اس میں وہ کتاب، سنت یا صحابہ و تابعین کے آثار سے کسی نص یا اشارہ کی جستجو کرتے ہیں اگر مل جاتا ہے تو اس کے قائل ہوجاتے ہیں۔

مجتہدین منتسب کا یہ طریقہ نہیں ہوتا کہ وہ ہر معاملہ میں ایک عالم کی تقلید کریں خواہ ان کا دل کسی بات پر مطمئن ہو یا نہ ہو۔

مجتہد منتسب کے اسی طریقۂ کار کو شاہ صاحب، فقہاء محدثین میں سے محققین کا طریقۂ کار قرار دیتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ ایسے لوگ بہت کم ہوتے ہیں [۱]

اس موقع پر شاہ صاحب نے اس کی وضاحت بھی فرمادی ہے کہ مجتہدین منتسب یا فقہائے محدثین میں سے محققین، ان اصحاب ظواہر اہل حدیث میں سے بھی نہیں ہوتے جو نہ قیاس کے قائل ہیں اور نہ اجماع کے، اور نہ ان متقدمین اصحاب حدیث میں سے ہوتے جو مجتہدین کے اقوال کی طرف قطعاً توجہ نہیں کرتے بالبتہ ان کا طریقہ اصحاب حدیث کے طریقے سے بہت مشابہ ہوتا ہے کیونکہ اصحاب حدیث، جو صورت، مسائل صحابہ و تابعین میں اختیار کرتے ہیں، وہی طریقہ یہ لوگ مجتہدین کے اقوال میں اختیار کرتے ہیں۔ [۲]

---

[۱] مقدمہ ص ۴۲ - ۴۳

[۲] مقدمہ ص ۴۳

مجتہد مطلق منتسب کے طریقہ کار کا خاکہ

مجتہد مطلق منتسب کے اسی طریقہ کار کو ایک موقع پر شاہ صاحب نے اختصار کے ساتھ اس طرح بیان کیا ہے کہ

"مجتہد مستقل کے مقابلہ میں، مجتہد منتسب کا طریقہ کار یہ ہوتا ہے کہ مجتہد مستقل، مسائل کو ہر باب میں پھیلاتا ہے اور اہم مسائل کی ایک معتدبہ مقدار تحریر کر دیتا ہے۔ اس کے بعد مجتہد منتسب قرآن عظیم کی تفسیر، سنت، آثار سلف، لغت عرب اور قواعد استنباط کا کچھ حصہ یاد کر کے مجتہد مستقل کے پھیلائے ہوئے مسائل میں غور کرتا ہے۔ اگر کسی مسئلہ میں کوئی نص یا کسی آیت یا کسی حدیث کا مفہوم موافق یا مخالف اس مسئلہ کے موافق، اسے مل جاتا ہے تو فہو المراد، اور اگر نہیں ملتا، اور مسئلہ کی صورت ظاہر ہوتی ہے تو اسے قبول کر لیتا ہے، اور اگر اس کے مخالف کتاب، سنت، قیاس جلی اور اجماع امت میں کوئی قوی دلیل اسے مل جاتی ہے تو تقلید کو ترک کر دیتا ہے۔ اس لئے کہ اس صورت میں قوی دلیل کو اختیار کرنا لازم ہو جاتا ہے۔ لیکن اگر کوئی مخالف قول موجود نہیں ہوتا اور مسئلہ کی صورت بھی ظاہر نہیں ہے تو وہ دو صورتوں میں سے کوئی ایک صورت اختیار کرتا ہے یا توقف کرتا ہے یا مجتہد مستقل کے قول پر اعتماد کر لیتا ہے"۔[1]

مجتہد فی المذہب

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ

۱۔ مجتہد فی المذہب کا درجہ منتسب سے کم ہوتا ہے۔[2]

۲۔ مجتہد فی المذہب اپنے امام کے نصوص کا پابند ہوتا ہے، لیکن وہ یہ جانتا ہے کہ امام کے قواعد کیا ہیں، اور کن اصول پر امام نے اپنے مذہب کی بنیاد رکھی ہے۔ چنانچہ جب کوئی ایسا واقعہ پیش آتا ہے جس میں امام کا نص موجود نہ ہو تو وہ اس میں اسی امام کے مذہب کے مطابق اجتہاد کرتا ہے اور امام ہی کے اقوال سے اسی کے طریقے کے مطابق اس کی تخریج کرتا ہے۔[3]

جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے،[4] شاہ صاحب نے مجتہد منتسب مقید اسے بتایا ہے جو فحوائے خطاب یا طرد علت کے ذریعہ مجتہد مستقل کے قول پر تخریج کرے۔ اور یہی بات دوسرے الفاظ میں، یہاں

---

[1] ازالہ ج ۲ ص ۸۳۔

[2] رسالہ عقد ص ۱۱

[4] کتاب ہٰذا صفحہ گذشتہ۔

مجتہد فی المذہب کے بارے میں کہی ہے۔

اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک مجتہد منتسب مقید اور مجتہد فی المذہب دونوں ایک ہیں۔ یا بالفاظ دیگر مجتہد فی المذہب بھی دراصل مجتہد منتسب ہی ہوتا ہے لیکن مقید، اس سے یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ شاہ صاحب نے یہ جو فرمایا ہے کہ مجتہد فی المذہب کا درجہ مجتہد منتسب سے کم ہوتا ہے، اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ مجتہد منتسب مطلق سے کم ہوتا ہے۔

۳ ۔ مجتہد فی المذہب کتاب، سنت، آثار سلف اور قیاس کے ذریعہ اپنے امام پر استدراکات بھی کرتا ہے لیکن موافقات کے مقابلہ میں اس کے یہ استدراکات کم ہوتے ہیں۔ [۱]

۴ ۔ مجتہد مستقل کی جو تین امتیازی خصائل بیان کی گئی ہیں، ان میں سے مجتہد فی المذہب پہلی اور دوسری خصلت کو بعینہٖ قبول کرتا ہے اور تفریعات میں اسی کے طریقے کی پیروی کرتا ہے۔ [۲]

۵ ۔ مجتہد فی المذہب کا اہم کام ان مسائل کی معرفت ہوتا ہے جن کے بارے میں مستفتی فتویٰ لیا کرتے ہیں اور جن کے جوابات متقدمین نے نہیں دیئے۔ [۳]

۶ ۔ مجتہد فی المذہب مجتہد منتسب کے مقابلہ میں ان اصول کا زیادہ محتاج ہوتا ہے جو اس کے امام نے ہر ہر باب میں ممہد کر دیئے ہیں۔ [۴]

۷ ۔ مجتہد فی المذہب کے لئے ضروری ہے کہ اسے اتنی احادیث اور اتنے آثار یاد ہوں جن سے صحیح حدیث یا سلف کے اتفاق کی مخالفت سے بچ سکے، اور فقہ کے اتنے دلائل بھی جانتا ہو کہ اپنے اصحاب کے اقوال کے مآخذ جان لینے پر قادر ہو۔ [۵]

مجتہد فی المذہب کا طریقہ — مسائل کی چار قسمیں ہیں

شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ فقہاء محققین کا یہ تسلیم شدہ قاعدہ ہے کہ مسائل کی چار قسمیں ہیں۔

---

[۱] الانصاف ص ۶۱

[۲] ایضاً ص ۶۱

[۴] ایضاً ص ۴۳۔

[۵] ایضاً

[۳] عقد ص ۲۴، ۲۵۔ ابن السبکی لکھتے ہیں کہ جو مجتہد مقید اپنے امام کے مذہب سے تجاوز نہیں کرتا اسے صرف اپنے امام کے قواعد کی معرفت ضروری ہے اور مجتہد مطلق جن امور کا لحاظ قوانین شرع میں رکھتا ہے، انہیں امور کا لحاظ مجتہد مقید کو اپنے امام کے قواعد میں رکھنا چاہئے۔ (ابہاج ج ۳ ص ۲۰۷)۔

۱ ۔ وہ مسائل جو ظاہر مذہب میں موجود ہیں۔

۲ ۔ وہ مسائل جو ابو حنیفہ اور صاحبین سے بطریق شاذ مروی ہیں۔

۳ ۔ وہ مسائل جو متاخرین کی تخریج کا نتیجہ ہیں، لیکن جمہور اصحاب نے ان پر اتفاق کر لیا ہے۔

۴ ۔ وہ مسائل جو متاخرین کی تخریج کا نتیجہ ہیں لیکن جمہور اصحاب نے ان پر اتفاق نہیں کیا۔ [۱]

پہلی قسم کے مسائل کا حکم یہ ہے کہ مجتہد فی المذہب انھیں بہر صورت قبول کرے گا، خواہ یہ اصول کے موافق ہوں یا مخالف۔ اسی لئے صاحب ہدایہ وغیرہ مسائل تجنیس کے فرق بیان کرنے میں بڑے اہتمام سے کام لیتے ہیں۔

دوسری قسم کے مسائل کا حکم یہ ہے کہ مجتہد فی المذہب، انھیں صرف اس صورت میں قبول کرے گا جب اصول کے موافق ہوں۔ اسی لئے ہدایہ وغیرہ میں متعدد مواقع پر دلیل کی رو سے بعض روایات شاذہ کی تصحیح کی گئی ہے۔

تیسری قسم کے مسائل کا حکم یہ ہے کہ مجتہد فی المذہب بہرصورت انہی کے مطابق فتوی دے گا۔

چوتھی قسم کے مسائل کا حکم یہ ہے کہ مجتہد فی المذہب انھیں کلام سلف کے اصول و نظائر پہ پیش کرے گا، اگر موافق ہوں گے تو قبول کرے گا ورنہ ترک کردے گا۔ [۲]

امام ابو حنیفہؒ اور صاحبینؒ کے اختلاف کی صورت میں مجتہد فی المذہب کا طریقہ

اگر کسی مسئلہ میں ابو حنیفہ اور صاحبین کا اختلاف ہو تو اس کا حکم یہ ہے کہ مجتہد فی المذہب ان میں سے اس قول کو اختیار کرے گا جو دلیل کی رو سے زیادہ قوی اور تعلیل کے لحاظ سے زیادہ قریب قیاس ہو، اور جس میں لوگوں کے لئے نرمی کا پہلو زیادہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ علمائے احناف میں سے ایک جماعت نے ماء مستعمل کی طہارت کے بارے میں امام محمد کے قول پر اور عصر و عشاء کے اول وقت کے بارے میں اور مزارعت کے جواز کے بارے میں صاحبین کے قول پر فتوی دیا ہے اور احناف کی کتابیں ایسی مثالوں سے معمور ہیں، اور یہی حال مذہب شافعی کا ہے [۳]

---

[۱] عقد ص ۴۰۔ [۲] ایضاً

[۳] ایضاً ص ۴۹

مجتہد فی الفتیا یا متبحر فی المذہب

مجتہد فی الفتیا کا مرتبہ مجتہد فی المذہب سے کم ہوتا ہے۔[1] وہ اپنی کتب مذہب کا حافظ[2] اور اپنے امام کے مذہب میں متبحر ہوتا ہے۔[3]

اسے اس پر قدرت ہوتی ہے کہ مذہب کی متعارض روایات میں سے ایک کو دوسری پر ترجیح دے سکے۔[4]

تبحر فی المذہب کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ صحیح الفہم ہو، عربیت، اسالیب کلام اور مراتب ترجیح سے واقف ہو، اہل عرب کے کلام کے معانی اس پر مخفی نہ ہوں اور اس پر اکثر وہ مواقع بھی مخفی نہ ہوں جہاں لفظ بظاہر مطلق ہوتا ہے لیکن مقید مراد لیا جاتا ہے یا بظاہر مقید ہوتا ہے لیکن مطلق مراد لیا جاتا ہے۔[5]

اس کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ صرف اس صورت میں فتویٰ دے جب دو صورتوں میں سے کوئی ایک صورت پائی جائے۔ یا تو اس کے پاس اپنے امام تک کوئی صحیح اور معتمد علیہ سند ہو، یا مسئلہ کسی ایسی مشہور کتاب میں ہو جو لوگوں کے ہاتھوں میں بکثرت موجود ہو۔[6]

متبحر فی المذہب اگر اپنے مذہب کے خلاف کوئی حدیث پائے تو کیا کرے

اس مسئلہ میں بڑی طویل بحث ہے کہ اگر متبحر فی المذہب کو اپنے مذہب کے خلاف کوئی صحیح حدیث ملے، تو کیا اس کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنے مذہب کو چھوڑ دے اور اس حدیث پر عمل کرے؟

شاہ صاحب نے اس سلسلہ میں خزانۃ الروایات کے حوالے سے تین قول نقل کئے ہیں۔

پہلا قول یہ ہے کہ حدیث پر عمل کرے اور مذہب کو چھوڑ دے۔[7]

دوسرا قول یہ ہے کہ اگر وہ آلات اجتہاد کا جامع نہ ہو تو اسے اپنے مذہب کے خلاف عمل کرنا جائز نہیں۔ ابن حاجب اور ان کے متبعین کا میلان اسی طرف ہے۔[8]

---

[1] عقد ص ۱۱
[2] ایضاً ص ۱۱
[3] ایضاً ص ۵۱
[4] ایضاً ص ۵۳
[5] ایضاً ص ۵۱
[6] ایضاً
[7] ایضاً
[8] ایضاً ۵۶

تیسرا قول ابن صلاح کا ہے کہ شوافع میں سے اگر کسی شخص کو اپنے مذہب کے خلاف کوئی حدیث نظر آئے تو اگر اسے مطلقاً یا اس باب اور اس مسئلہ میں مکمل طور پر آلاتِ اجتہاد حاصل ہوں، تب تو اس کے لئے جائز ہے کہ وہ مستقلاً اس حدیث پر عمل کرلے۔ اور اگر آلاتِ اجتہاد تو کامل نہیں مگر اس حدیث پر بحث کرنے کے بعد اس کی مخالفت کا کوئی شافی جواب اسے نہ ملے، اور حدیث کی مخالفت اس پر شاق ہو تو اگر امام شافعیؒ کے سوا کسی اور مستقل امام نے اس پر عمل کیا ہو، تو بھی اس کے لئے اس حدیث پر عمل کرنا جائز ہے۔ [1]

نووی نے اس قول کی تصحیح و تحسین کی ہے اور شاہ صاحب کے نزدیک بھی یہی مختار ہے [2]

متبع فی المذہب کیلئے کیا یہ جائز ہے کہ وہ کسی مسئلہ میں دوسرے امام کا مذہب اختیار کرلے

شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ اس میں اختلاف ہے کہ اگر متبع فی المذہب کسی مسئلہ میں اپنے امام کے خلاف کسی دوسرے امام کے مذہب پر عمل کرے، تو یہ اس کے لئے جائز ہے یا نہیں۔

امام غزالی اور دوسرے چند لوگ اس کے جواز کے قائل نہیں، لیکن جمہور کے نزدیک یہ قول ضعیف ہے۔ [3]

لیکن آمدی، ابن حاجب، ابن ہمام، نووی اور ان کے متبعین مثلاً ابن حجر، رملی اور حنابلہ اور مالکیہ وغیرہ اتنے کثیر لوگ اس کے جواز کے قائل ہیں جن کا ذکر طوالت سے خالی نہیں۔ اور اس پر متاخرین مذاہب اربعہ کا اتفاق بھی ہے [4]

البتہ جواز کی شرط میں ان کا باہم اختلاف ہے۔

۱۔ بعض کہتے ہیں کہ جس مسئلہ میں اس نے ایک امام کی تقلید کرلی ہے، اس میں بالاتفاق وہ دوسرے امام کی تقلید نہ کرے۔ [5]

۲۔ بعض کہتے ہیں کہ تلقط رخص نہ کرے۔ [6]

---

[1] عقد ص ۵۷، ۵۸۔ مجموع ج ۱ ص ۱۵۸۔
[2] عقد ص ۵۸۔
[3] عقد ص ۵۸۔
[4] ایضاً ص ۵۹، ۶۰۔
[5] ایضاً ص ۶۰۔
[6] ایضاً ص ۶۱

۳ ۔ بعض کہتے ہیں کہ اس طرح کی تلفیق نہ کرے کہ دونوں اماموں کے درمیان حقیقتِ متحدہ کی صورت پیدا ہو جائے۔ اس سلسلہ میں یہ بات بھی کہی گئی ہے کہ جو چیز ممنوع ہے وہ یہ ہے کہ ایک مسئلہ میں حقیقتِ متحدہ کی صورت پیدا ہو مثلاً ایک بلا ترتیب وضو کر لیا پھر دم سائل نکلا۔ اور یہ چیز ممنوع نہیں کہ دو مسئلوں میں حقیقتِ متحدہ کی صورت پیدا ہو مثلاً امام شافعیؒ کے مذہب کے مطابق کپڑے کو پاک کیا اور امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کے مطابق نماز پڑھ لی ۔ لیکن شاہ صاحب کو ان دونوں صورتوں کی تفریق سے اتفاق نہیں [1]

۴ ۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ جس مذہب کو وہ اختیار کر رہا ہے وہ ایسا نہ ہو کہ اس میں قضاء قاضی توڑ دی جاتی ہے [2]

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ بات وجیہ ہے اور اس سے احتراز کی صورت یہ ہے کہ مقبول و مشہور مذاہب اربعہ میں سے کسی ایک کی تقلید کرے ۔ [3]

۵ ۔ بعض کہتے ہیں کہ جس مسئلہ میں وہ دوسرے امام کی تقلید کر رہا ہے اس میں اسے شرح صدر ہونا چاہئے۔ اور شرح صدر اسی کو ہو سکتا ہے جو متبحر فی المذہب ہو [4]

۶ ۔ اور ضعیف قول یہ ہے کہ اگر اپنے مذہب کو چھوڑنے کی صورت میں اسے دوسرے ائمہ کا اور مشہور قول کا اتباع میسر آتا ہے۔ تب تو اپنے مذہب سے خروج اس کے لئے اچھا ہے۔ اور اگر اس کے برعکس ہو تو اچھا نہیں [5]

ان مختلف اقوال کو نقل کرنے کے بعد شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ میری رائے یہ ہے کہ متبحر فی المذہب کے لئے دوسرے امام کے مذہب کو اختیار کرنا ایک صورت میں جائز ہے۔ ایک صورت میں مختار اور ایک صورت میں واجب۔

(الف) اگر دوسرے امام کے مذہب کو اختیار کرنے میں قضاء قاضی ٹوٹتا نہ ہو تو اس صورت میں دوسرے امام کے مذہب کو اختیار کرنا جائز ہے۔ [6]

---

[1] عقد ص ۹۲
[2] ایضاً ص ۹۳
[3] ایضاً
[4] ایضاً
[5] ایضاً ص ۹۲، ۹۳
[6] ایضاً
[7] ایضاً

(ب) اگر اسے شرح صدر ہو جائے تو اس صورت میں مختار یہ ہے کہ دوسرے امام کے مذہب کو اختیار کر لیا جائے۔ بشرطیکہ اس شرح صدر کی بنیاد خواہش نفس اور طلب دنیا نہ ہو بلکہ کوئی ایسی وجہ ہو جو شریعت میں معتبر ہے۔[1]

(ج) اگر اس سے دوسرے کا حق متعلق ہو اور قاضی اس کے مذہب کے خلاف فیصلہ کر دے تو اس صورت میں اپنے مذہب کے خلاف دوسرے امام کے مذہب پر عمل واجب ہے۔[2]

مذاہب اربعہ میں مجتہدین کی کیفیت

الانصاف[3] میں شاہ صاحب نے تفصیل کے ساتھ یہ بتایا ہے کہ مذاہب اربعہ میں سے کس مذہب میں کب تک اور کیسے مجتہدین پیدا ہوتے رہے ہیں اور تمام مذاہب کے بارے میں اپنے تاثرات کا اظہار فرمایا ہے۔ اس موقع پر اس کا خلاصہ پیش کر دینا افادہ سے خالی نہ ہوگا۔ فرماتے ہیں کہ

امام ابوحنیفہؒ کے مذہب میں تیسری صدی کے بعد کوئی مجتہد مطلق منتسب پیدا نہیں ہوا۔ اس لئے کہ مجتہد مطلق منتسب صرف وہ ہو سکتا ہے جو اعلیٰ درجہ کا محدث بھی ہو۔ اور احناف کا حدیث میں اشتغال پہلے بھی کم رہا ہے اور اب بھی کم ہے۔ البتہ ان میں مجتہدین فی المذہب ہوتے رہے ہیں۔ اور جس نے یہ کہا ہے کہ اجتہاد کی ادنیٰ شرط یہ ہے کہ مبسوط حفظ ہو اس نے اس سے اجتہاد فی المذہب ہی مراد لیا ہے۔

امام مالکؒ کے مذہب میں مجتہدین منتسب کم ہوئے ہیں اور جو شخص اس درجہ کو پہنچا بھی ہے مثلاً ابو عمر ابن عبدالبر یا قاضی ابوبکر ابن العربی تو ان کے تفرد کو مالکی مذہب شمار نہیں کیا جاتا۔

امام احمدؒ کا مذہب پہلے بھی کم تھا اور اب بھی کم ہے۔ نویں صدی کے خاتمہ تک اس مذہب میں طبقۃً بعد طبقۃ مجتہدین پیدا ہوتے رہے ہیں۔

امام شافعیؒ کے مذہب میں مجتہدین مطلق، مجتہد فی المذہب، اصولیین، متکلمین، مفسرین اور شارحین حدیث سب سے زیادہ پیدا ہوئے ہیں۔ یہ مذہب اسناد و روایت کے لحاظ سے سب سے درست اور امام کے نصوص کے ضبط میں سب سے قوی ہے۔ اس مذہب میں امام کے اقوال اور اصحاب کے وجوہ میں بڑی شدت سے تمیز کی جاتی ہے۔ اور بعض اقوال و وجوہ کو بعض پر ترجیح دینے میں اس مذہب میں

---

[1] و [2] عقد ص ۹۳ [3] ص ۷۷، ۸۰۔

سب سے زیادہ توجہ سے کام لیا جاتا ہے۔

امام شافعیؒ کے اوائل اصحاب مجتہدین مطلق تھے۔ ان میں سے کوئی بھی تمام مجتہدات میں امام شافعیؒ کی تقلید نہ کرتا تھا یہاں تک کہ ابن سریج پیدا ہوئے اور انھوں نے تقلید اور تخریج کے قواعد بنائے۔ اس کے بعد ان کے اصحاب نے وہی راہ اختیار کر لی۔

اسی لئے امام شافعیؒ کو دوسری صدی کے مجددین میں سے شمار کیا جاتا ہے۔

امام شافعیؒ کے مذہب کا مادہ، مدون، مشہور اور مخدوم احادیث ہیں۔ ایسا مادہ کسی دوسرے مذہب کو نصیب نہیں ہوا۔ موطا، بخاری، مسلم، ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ، دارمی، مسند شافعی، سنن نسائی، سنن دارقطنی، سنن بیہقی، اور شرح السنہ، یہ تمام امام شافعیؒ کے مذہب کا مادہ ہیں۔

جو شخص امام شافعیؒ کے مذہب سے دشمنی برتے گا وہ اجتہاد مطلق کے منصب سے محروم رہے گا اور کسی شخص کو علم اس وقت تک نہیں آسکتا جب تک کہ وہ امام شافعیؒ اور ان کے اصحاب کے سامنے زانوئے تلمذ طے نہ کرے۔

وکن طفیلیهم علی أ د ب   فلا أری شافعا سوی الأدب

کیا اجتہاد میں تجزی ہو سکتی ہے

کیا یہ جائز ہے کہ ایک شخص ایک باب یا ایک مسئلہ میں مجتہد ہو، دوسرے باب اور دوسرے مسئلہ میں مجتہد نہ ہو؟ اس میں اختلاف ہے۔

بعض لوگ اس کے جواز کے قائل نہیں۔ لیکن بقول صفی ہندی اکثر لوگ اس کے جواز کے قائل ہیں۔ [۱]

ابن حاجب کا مسلک اس مسئلہ میں بظاہر توقف ہے۔ [۲]

زملکانی نے تفصیل کی ہے اور ابن امیر الحاج نے اسے نقل کر کے اس کی تحسین بھی کی ہے کہ مجتہد کے لئے جو شرائط ہیں وہ دو قسم کے ہیں۔ (۱) شرائط کلیہ یا شرائط عامہ مثلاً قوت استنباط، مجازی کلام کی معرفت، اس کی معرفت کہ کون سے دلائل مقبول ہیں، کون سے مردود۔ (۲) شرائط خاصہ یعنی زیر غور مسئلہ یا باب کے متعلقات کی معرفت۔

---

[۱] ارشاد ص ۲۵۳۔ [۲] التقریر ج ۳ ص ۲۹۳۔

جہاں تک پہلی قسم کے شرائط کا تعلق ہے، ہر دلیل اور ہر مدلول کے لئے ان تمام کا جمع ہونا ضروری ہے اور اس اہلیت میں تجزی نہیں ہو سکتی۔

اور جہاں تک دوسری قسم کے شرائط کا تعلق ہے، اگر وہ جمع ہو جائیں تو اجتہاد میں تجزی ہو سکتی ہے؛ یعنی اس مخصوص جز میں اس کے لئے اجتہاد فرض ہوگا اور تقلید جائز ہوگی۔ [1]

شاہ صاحب حجۃ میں لکھتے ہیں کہ جمہور کے نزدیک اجتہاد میں تجزی جائز ہے [2] اور عقد الجید میں انوار کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ

"و یجوز أن یکون مجتہدا فی باب دون باب" [3]

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب بھی جمہور کی طرح اجتہاد میں تجزی کے قائل ہیں۔

یہ تو معلوم ہو چکا کہ جمہور کے مسلک کے مطابق اجتہاد میں تجزی جائز ہے اور یہ ہو سکتا ہے کہ ایک شخص ایک باب بلکہ ایک مسئلہ میں مجتہد ہو دوسرے میں نہ ہو۔

لیکن مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ پر قدرے تفصیلی گفتگو کر لی جائے تاکہ کسی غلط فہمی کی گنجائش باقی نہ رہے۔

صورت حال یہ ہے کہ مجتہد مطلق کے لئے پانچ چیزوں کا علم ضروری ہے۔ (۱) کتاب۔ (۲) سنت۔ (۳) اجماع۔ (۴) قیاس۔ اور (۵) عربیت۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ جو شخص بعض مسائل میں مجتہد ہو اس کے لئے بھی ان میں سے کسی چیز کا علم ضروری ہوگا یا نہیں۔

جو لوگ اجتہاد میں تجزی کے قائل ہیں وہ متفقہ طور پر لکھتے ہیں کہ مجتہد فی بعض المسائل کے لئے صرف اس مسئلہ کے متعلقات کا جان لینا کافی ہے۔ اور مسئلہ کے متعلقات سے صرف کتاب، سنت اور اجماع مراد ہے، قیاس اور عربیت مراد نہیں۔ تمام کتب اصول اس کی شاہد ہیں۔

گویا جو شخص کسی ایک مسئلہ میں اجتہاد کرنا چاہتا ہے اس کے لئے صرف یہ دیکھ لینا ضروری ہے کہ کتاب میں اس کے متعلق کیا ہے، سنت اس مسئلہ میں کیا کہتی ہے، اس کی متن اور رواۃ کا کیا حال ہے؟ متعلقہ آیات و احادیث میں نسخ کی صورت حال کیا ہے اور اس پر اجماع ہے یا نہیں۔ اور یہ کام

۱۔ التقریر ص ۲۹۳ — ۲۔ ج ۱ ص ۱۵۰ — ۳۔ ص ۹

خصوصیت کے ساتھ اس زمانہ میں دشوار نہیں۔ قرآن کریم کے مضامین کی فہرستیں اور اس کی بے شمار تفاسیر موجود ہیں جن کی مراجعت کی جا سکتی ہے۔ معتبر کتب حدیث اور ان کی شروح کا ذخیرہ بآسانی دستیاب ہو جاتا ہے جنھیں دیکھا جا سکتا ہے۔ متعلقہ احادیث کے رواۃ کی تعدیل کے سلسلہ میں ائمۂ فن کی کتابیں بھی سہل الحصول ہیں جن سے رواۃ کے بارے میں تحقیق کی جا سکتی ہے۔ اول تو یہ کام بھی آسان نہیں تاہم اس دشواری پر عبور دشوار نہیں۔

لیکن قیاس اور عربیت ایسی چیزیں نہیں جنھیں کسی ایک مسئلہ سے متعلق دیکھا جا سکے۔ اس لئے کتاب وسنت واجماع سے متعلقات مسئلہ کی تحقیق وتنقیح کے بعد بھی اس مسئلہ میں کوئی شرعی حکم لگانے کے لئے قیاس اور عربیت کی معرفت، مجتہد فی المسائل کے لئے بھی ناگزیر ہے۔ معرفت عربیت کس درجہ ضروری ہے اس کا اندازہ اس سے بھی ہوگا کہ بعض لوگوں نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ جب مجتہد کے لئے معرفت کتاب ضروری ہے تو معرفت عربیت کو مستقل شرط کے طور پر ذکر کرنے کی ضرورت ہی نہیں کیونکہ معرفت کتاب کے لئے معرفت عربیت ناگزیر ہے۔ [1]

معرفت قیاس کے سلسلہ میں بنیادی چیز جس سے استنباط کا ملکہ پیدا ہوتا ہے طرق استدلال اور کیفیت نظر کی معرفت ہے۔ اور ظاہر ہے کہ کسی ایک مسئلہ سے متعلق اگر کوئی شخص چاہے کہ طرق استدلال اور کیفیت نظر کو کسی کتاب میں دیکھ لے تو یہ کم عقلی کے سوا کچھ نہیں۔

اسی طرح عربیت کے سلسلہ میں یہ تو ممکن بلکہ معتاد ہے کہ عربی زبان میں مستعمل ہر لفظ کے معنی کوئی شخص کتب لغت میں دیکھ لے لیکن یہ ممکن نہیں کہ ہر لفظ کے بارے میں کسی کتاب میں لکھا مل جائے کہ یہ خاص ہے یا عام، حقیقت ہے یا مجاز وغیرہ۔ اس کے لئے تو مہارت کی ضرورت ہے۔ جو فن کی مہارت سے پیدا ہوتی ہے۔

اس سلسلہ میں یہ بھی دیکھنا چاہئے کہ اصول فقہ کی اصطلاح میں مجتہد کسے کہا جاتا ہے۔

سبکی لکھتے ہیں:۔

«المجتهد من له ملكة في هذه العلوم، وأحاط بمعظم قواعد الشرع ومارسها بحيث اكتسب قوة يفهم بها مقصود الشارع» [2]

---

[1] اسنوی وابن السبکی، شرح منہاج ج ۳ ص ۱۷۰
[2] جمع ج ۲ ص ۳۸۳۔

اور ابن السبکی لکھتے ہیں۔

"المجتهد الفقیه وهو البالغ العاقل أی ذو ملکة یدرك بها المعلوم" [۱]

ابن امیر الحاج لکھتے ہیں۔

"وهو أی المجتهد أو الفقیه بالغ عاقل ذو ملکة یقتدر بها علی استنتاج الأحکام من مأخذها" [۲]

ارشاد الفحول میں ہے:۔

"المجتهد هو الفقیه المستفرغ لوسعه لتحصیل ظن بحکم شرعی ولا بد أن یکون بالغاً عاقلاً قد ثبت له ملکة یقتدر بها علی استخراج الأحکام من مآخذها" [۳]

ان حضرات نے مطلقاً اجتہاد کی تعریف کرکے مجتہد کی تعریف کو اس پر متفرع کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مجتہد کے لئے صاحب ملکہ ہونے کی قید ان حضرات نے صرف مجتہد مطلق کے لئے نہیں لگائی بلکہ مطلقاً مجتہد کے لئے لگائی ہے، خواہ وہ کسی قسم کا مجتہد ہو۔

ان تصریحات سے معلوم ہوا کہ اگر کوئی شخص ایک مسئلہ میں وقتی اور عارضی طور پر سعی تمام کرے تو وہ مجتہد نہ کہلائے گا۔ مجتہد وہ ہوگا جس میں اجتہاد کا ملکہ پیدا ہو جائے۔

مجتہد میں اصل چیز اس کی قوت استنباط ہے۔ یہ قوت کتاب وسنت واجماع کے جزئیات کے تتبع سے بھی پیدا ہوتی ہے لیکن اس کے پیدا کرنے میں سب سے زیادہ دخل معرفت قیاس کو ہے اس کے بعد معرفت عربیت کو اور جب معرفت قیاس و معرفت عربیت کے بعد اس میں استنباط کا ملکہ پیدا ہو جاتا ہے تو اب اس کے لئے کتاب وسنت واجماع کو دیکھ کر استنباط کرنا آسان ہو جاتا ہے، خواہ وہ بعض مسائل میں استنباط کرے یا تمام مسائل میں۔

اسی لئے علامہ شوکانی لکھتے ہیں کہ جب ملکہ کامل ہوتا ہے تو صاحب ملکہ تمام مسائل میں اجتہاد پر قادر ہوتا ہے اور جب ناقص ہوتا ہے تو کسی مسئلہ میں بھی اجتہاد پر قادر نہیں ہوتا۔

---

۱ جمع ج ۲ ص ۳۸۲۔ ۲ التقریر ج ۳ ص ۲۹۱

۳ ارشاد ص ۲۴۰۔

کیا ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے؟

نظری مسائل کی دو قسمیں ہیں۔ قطعی اور ظنی ۔ پھر قطعیات تین قسم کے ہیں۔

۱۔ عقلی، مثلاً حدوث عالم، وجود و صفات باری، جواز رویت اور خلق اعمال وغیرہ۔

۲۔ اصولی، مثلاً اجماع، قیاس اور خبر واحد کی حجیت کہ ان مسائل کے دلائل قطعی ہیں۔

۳۔ فقہی، مثلاً صلوات خمس، زکوٰۃ، صوم اور حج کا وجوب اور زنا، قتل، سرقہ اور شرب خمر کی حرمت۔

ان تینوں صورتوں میں حق صرف ایک ہوتا ہے اور صرف ایک ہی مجتہد مصیب ہوتا ہے۔

قطعیات میں مخطی کا حکم یہ ہے کہ

عقلی مسائل جو اصول دین میں سے ہیں ان میں مخطی اگر ملت اسلامیہ کے مخالف ہے تو کافر ہوگا اور اگر اہل قبلہ میں سے ہے تو مبتدع اور ضال ہوگا۔

اصولی مسائل کا مخالف مخطی آثم ہوگا۔

فقہی مسائل میں سے جو مسائل ضروریات دین میں سے ہیں، ان میں مخطی کافر ہوگا اور جو ضروریات دین میں سے نہیں، ان میں مخطی اگر قاصر ہے تو آثم ہوگا ورنہ آثم نہ ہوگا۔

ظنی مسائل جن میں کوئی قطعی دلیل موجود نہ ہو ان کے بارے میں حسب ذیل تین قول ہیں:۔

۱۔ ہر قول حق اور ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے۔ قاضی ابوبکر باقلانی، ابوالہذیل جبائی اور ان کے بیٹے کا یہی قول ہے۔ اور ابوالحسن اشعری، معتزلہ اور ایک کثیر جماعت کا بھی یہی مسلک ہے۔

۲۔ صرف ایک قول حق اور صرف ایک مجتہد مصیب ہوتا ہے۔ جمہور فقہاء اسی کے قائل ہیں اور ائمہ اربعہ سے بھی یہی منقول ہے۔ ائمہ اربعہ کی طرف اس قول کا انتساب ان کے

خضری، اصول فقہ ص ۳۶۳

خضری، اصول فقہ ص ۳۶۳

آمدی ج ۴ ص ۱۳۹۔

ایضاً

کشف بزدوی ج ۴ ص ۱۳۷۔

ارشاد ص ۲۶۰۔

ارشاد ص ۲۶۱ ۔

تحریر و تقریر ج ۳ ص ۳۰۶۔

نصوص پر مبنی نہیں بلکہ ان کی بعض تصریحات سے متخرج ہے۔[1]

۳۔ صرف ایک قول حق لیکن ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے۔ امام ابویوسف، امام محمد، ابن سریج اور عامہ اہل عراق اور اصحاب مالک کا یہی مسلک ہے۔[2]

ظنی مسائل میں اگرچہ یہ اختلاف ہے کہ ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے یا صرف ایک، لیکن اس پر سب کا اتفاق ہے کہ ایسے مسائل میں مخطی آثم نہیں ہوتا۔[3]

شاہ صاحب کی تحریر سے ایک اشتباہ اور اس کا ازالہ

شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ شیخ ابوالحسن اشعری، قاضی ابوبکر، امام ابویوسف امام محمد، ابن سریج اور اشاعرہ اور معتزلہ میں سے جمہور متکلمین اس کے قائل ہیں کہ ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے۔[4]

شاہ صاحب کی یہ بات اگرچہ صحیح ہے، لیکن اس سے یہ اشتباہ ہوتا ہے کہ شاید یہ تمام حضرات اس بنیاد میں بھی متفق ہیں جس پر بڑی حد تک اصابت مجتہد کا مدار ہوتا ہے، حالانکہ حقیقت اس کے برعکس ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ ان حضرات کے مابین اس پر اتفاق کے باوجود کہ ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے بنیادی اختلاف یہ ہے کہ امام ابویوسف اور امام محمد کے نزدیک حق صرف ایک ہوتا ہے۔ اور قاضی ابوبکر شیخ ابوالحسن اشعری اور معتزلہ کے نزدیک حق صرف ایک نہیں ہوتا بلکہ ظن مجتہد کے تابع ہوتا ہے اور

---

[1] عقد ص ۱۵۔ لیکن علامہ آمدی لکھتے ہیں کہ ایک یا ہر مجتہد کے مصیب ہونے میں امام ابوحنیفہ، امام شافعی امام احمد بن حنبل اور ابوالحسن اشعری کے دونوں قول ملتے ہیں (ج ۴ ص ۱۸۰)۔ اور علمائے احناف کی کتب اصول میں راجح قول یہ ملتا ہے کہ "المجتہد یخطئ ویصیب" اصول بزدوی مع کشف ج ۴ ص ۱۳۰۶، مسلم مع کشف ج ۲ ص ۱۲۹۔ اور اس کے بارے میں فخر الاسلام بزدوی کہتے ہیں علی ھذا ادرکنا مشائخنا وعلیہ مضی اصحابنا المتقدمون۔

[2] ارشاد ص ۲۶۱۔ [3] شرح عضد ج ۲ ص ۲۹۴، خضری اصول الفقہ ص ۳۷۴، آمدی ج ۴ ص ۱۸۰۔ البتہ علامہ آمدی نے ابوبکر اصم، ابن علیہ، بشر مریسی اور ظاہریہ وامامیہ جو قیاس کی نفی کرتے ہیں ان کے بارے میں لکھا ہے کہ یہ حضرات اس کے قائل ہیں کہ ہر واقعہ میں ایک قطعی دلیل ہوتی ہے اور اگر مجتہد اس دلیل پر واقف نہ ہو تو آثم ہوتا ہے (آمدی حوالہ سابق)۔ شیخ ریحانی نے بعض کے بقول اکثر فقہا اور بہت سے متکلمین اس کے قائل ہیں کہ یہ دلیل ظنی ہوتی ہے اسی لئے وہ مخطی کے آثم ہونے کے قائل نہیں (المستصفیٰ ج ۲ ص ۳۰۷)۔ [4] عقد ص ۱۵۔

وہ تمام نتائج حق ہوتے ہیں جن پر مجتہدین کے اجتہادات انھیں پہنچا دیں۔

اصابت مجتہد کے بارے میں شاہ صاحب کی رائے

شاہ صاحب نے اس مسئلہ میں نہایت تفصیل سے اپنے خیالات کا اظہار فرمایا ہے۔

شرائع کی دو قسمیں

شاہ صاحب نے شرعی مسائل کو دو قسموں پر منقسم کیا ہے۔

۱ - وہ مسائل جو صریح کتاب، صریح اور مشہور حدیث، طبقہ اولیٰ کے اجماع، یا کتاب و سنت پر قیاس جلی سے ثابت ہیں اور جن میں کسی قسم کا خفا نہیں۔

۲ - وہ مسائل جن میں وسائل کا اختلاف ہے یا مسئلے سے متعلق احادیث شائع نہیں یا صریح دلیل نہ ہونے کی وجہ سے استنباطات و قیاسات باہم متخالف ہیں۔ اور ان وجوہ سے حقیقت واضح نہ ہوئی اور خفا باقی رہ گیا۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ پہلی قسم کے مسائل کا مخالف معذور نہیں [۱]

اس خیال کی تعبیر ہم یوں بھی کر سکتے ہیں کہ ان میں حق صرف ایک ہوتا ہے، مصیب بھی صرف ایک ہوتا ہے اور مخطی معذور نہیں ہوتا۔

دوسری قسم کے مسائل کے بارے میں شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ ایک گروہ یہ کہتا ہے کہ ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے دوسرا گروہ کہتا ہے کہ ایک مصیب ہوتا ہے دوسرا معذور [۲]

غور کیا جائے تو شاہ صاحب کے بیان کردہ ان دونوں قسموں کے مسائل میں پہلی قسم قطعیات کی ہے دوسری ظنیات کی اور دونوں کا جو حکم شاہ صاحب نے بیان کیا ہے وہ دوسرے علمائے اصول کے بیان کردہ حکم سے مختلف نہیں۔

اختلاف کی چار قسمیں

ایک موقع پر پہلے تو شاہ صاحب نے اجمالی طور پر اختلاف کی حسب ذیل چار قسمیں اور ان کا حکم بیان کیا ہے۔

۱ - جس میں حق قطعی طور پر متعین ہو اور جس کی نقیض کو باطل ہونے کی وجہ سے یقیناً توڑ دیا جاتا ہے (اس میں مصیب یقیناً صرف ایک ہوتا ہے)۔

۲ - جس میں حق غالب رائے سے متعین ہو، اس کی نقیض ظنی طور پر باطل ہوتی ہے (اس میں

---

[۱] و [۲] الاالہ ج ۱ ص ۱۰۹۔

مصیب غالب رائے سے صرف ایک ہوتا ہے)۔

۳ - جس میں جانبین یقینی طور پر مخرّج ہوں (اس میں یقیناً ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے)۔

۴ - جس میں جانبین غالب رائے سے مخرّج ہوں[1] (اس میں غالب رائے سے ہر مجتہد مصیب ہوگا)۔

اس کے بعد تفصیل کے ساتھ وہ صورتیں بیان فرمائی ہیں جن میں صرف ایک مجتہد مصیب ہوتا ہے اور وہ صورتیں بھی جن میں ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے۔ یہ دونوں صورتیں شاہ صاحب کے کلام میں مخلوط ہیں جنھیں متمائز کرکے بیان کر دینا زیادہ مناسب ہوگا۔

وہ صورتیں جن میں صرف ایک مجتہد مصیب ہوگا

۱ - اگر کوئی مسئلہ ایسا ہے جس میں قضاء قاضی توڑ دی جاتی ہے بایں طور کہ اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی صحیح اور معروف نص موجود ہو تو اس کے خلاف ہر اجتہاد باطل ہوگا[2] (گویا اس صورت میں مصیب صرف ایک ہوگا)۔

۲ - اگر ایک کو خبر واحد صادق پہنچی اور دوسرے کو نہ پہنچی تو پہلا مصیب ہوگا۔ دوسرا اس وقت تک معذور ہوگا جب تک یہ نص اس تک نہ پہنچ جائے[3]۔

۳ - اگر اجتہاد کسی ایسے واقعے سے متعلق ہو جس کا وقوع پہلے ہو چکا ہے لیکن وقوع کے بعد حال مشتبہ ہو گیا، مثلاً زید کی موت یا حیات، تو اس میں یقیناً صرف ایک صورت حق ہوگی اور مخطئ اپنے اجتہاد میں معذور ہوگا[4]۔

وہ صورتیں جن میں ہر مجتہد مصیب ہوگا

۱ - اجتہاد اگر کسی ایسے معاملے میں ہو جو مجتہد کی تحری پر مفوض ہے اور دونوں کے ماخذ متقارب ہیں، اور ان میں سے کوئی ماخذ بھی ذہنوں سے اس طرح بعید نہیں کہ صاف طور پر معلوم ہو کہ اس

---

[1] عقد ص ۱۵، ۴۹۔

[2] ایضاً ص ۲۱۔ جن صورتوں میں قضاء قاضی توڑ دی جاتی ہے ان کے بارے میں زکریا انصاری لکھتے ہیں: لا ینقض الحکم فی الاجتہادیات فإن خالف نصا أو إجماعا أو قیاسا جلیا أو حکم بخلاف اجتہادہ أو بخلاف نص إمامہ ولم یقلد غیرہ أو لم یجز رأی لمن یجوز له تقلید غیرہ نقض (لب الاصول ص ۱۴۹)۔ اور شاہ صاحب بھی لکھتے ہیں کہ قضاء قاضی اگر صریح قرآن، صریح سنت مشہورہ، صریح اجماع یا صریح قیاس جلی کے خلاف ہو تو وہ نافذ نہ ہوگی۔ (ازالۃ الخفاء ص ۱۰۴)۔

[3] عقد ص ۲۶، ۲۷۔ ازالۃ الخفاء ص ۱۰۹۔

[4] عقد ص ۲۹۔

مجتہد نے کوتاہی کی ہے اور وہ لوگوں کے عرف اور ان کی عادت سے نکل گیا ہے، تو اس صورت میں دونوں مجتہد مصیب ہوں گے۔ [۱]

۲۔ اگر کسی ایسے معاملہ میں اجتہاد ہے جس میں اختیار دیا گیا ہے مثلاً احرف قرآن یا دعاؤں کے صیغے یا کوئی ایسا کام جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے، لوگوں کی تسہیل کے لئے کئی طرح پر کیا ہو اور اس کا ہر پہلو مصلحت پر حاوی ہو تو اس صورت میں دونوں مجتہد مصیب ہوں گے۔ [۲]

۳۔ اگر کسی مسئلہ میں مختلف احادیث و آثار ہیں اور ہر مجتہد نے ایک کی دوسرے کے ساتھ تطبیق یا ایک کی دوسرے پر ترجیح کی کوشش کی، اس طرح دونوں مجتہدین میں اختلاف ہوگیا، تو دونوں مصیب ہوں گے۔ [۳]

۴۔ استعمال شدہ الفاظ اور ان کی جامع و مانع صورتیں یا ارکان و شروط کی معرفت میں، دو مجتہدوں کا اختلاف ہوا۔ اور یہ اختلاف ذکر، حذف یا تخریج مناط کی وجہ سے ہوا یا اس وجہ سے کہ جس چیز کا وصف عام بیان کیا گیا ہے وہ اس خاص صورت پر صادق آتی ہے یا کسی کلیہ کو اس کے جزئیات پر

---

[۱] عقد ص ۱۹۔ شاہ صاحب اسے اس طرح سمجھاتے ہیں کہ مثلاً کسی شخص نے دو آدمیوں میں سے ہر ایک کو کہا کہ جو فقیر بھی تمہیں ملے میرے مال میں سے اسے ایک ایک درہم دے دینا۔ انھوں نے دریافت کیا کہ ہم یہ کیسے معلوم کریں کہ وہ فقیر ہے، تو انھیں بتایا گیا کہ تم فقر کے قرائن کا اچھی طرح تتبع کرو اور تمہیں اس کے فقیر ہونے کا اطمینان ہو جائے تو اسے ایک درہم دے دینا۔ اس کے بعد ایک شخص کے بارے میں دونوں کا اختلاف ہوا۔ ایک نے کہا کہ وہ فقیر ہے دوسرے نے کہا کہ فقیر نہیں اور دونوں کے ماخذ اتنے متقارب ہیں کہ ان میں سے ہر ایک کو اختیار کیا جا سکتا ہے تو دونوں مصیب ہوں گے، اس لئے کہ صاحب مال نے اپنے حکم کو اسی پر دائر کیا تھا کہ تحری کے بعد جسے بھی تم فقیر سمجھو اسے دے دینا۔ اور ہر ایک نے بغیر کسی ظاہری کوتاہی کے، تحری کے بعد اس کے بارے میں ایک خیال قائم کر لیا۔ البتہ اگر کسی ایسے بڑے تاجر کو درہم دیا جس کے خدم و حشم بھی موجود ہیں تو جس نے اسے فقیر سمجھا کہا جائے گا کہ اس نے کوتاہی کی اور جس شبہ کی وجہ سے اس نے فقیر سمجھا ہے اس کا اعتبار نہ ہوگا۔

پس یہاں دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ حقیقتاً وہ شخص فقیر ہے یا نہیں۔ اس معاملہ میں حق یقیناً ایک ہوگا اور نقیضین جمع نہ ہوں گی۔ دوسری یہ کہ جس نے کسی کو اپنے گمان میں فقیر سمجھ کر درہم دے دیا، وہ مطیع ہوگا یا نہیں۔ تو مطیع یقیناً وہ ہوگا، البتہ اتنا ضرور ہے کہ جس کا گمان حقیقت کے مطابق ہے وہ حظ وافر پائے گا۔ (ایضاً)

[۲] ایضاً ص ۱۷، ۱۸۔

[۳] ایضاً ص ۱۸۔

منطبق کرنے میں اختلاف ہوا اور ہر مجتہد نے ایک منفرد رائے قائم کرلی تو دونوں مصیب ہوں گے۔[۱]

۵ - فروع جن اصولی مسائل پر متفرع ہوتی ہے ان اصولی مسائل ہی میں اگر دو مجتہدوں کا اختلاف ہوگیا تو اگر بعض مجتہدوں کے ماخذ متقارب ہیں تو دونوں مصیب ہوں گے۔[۲]

۶ - اگر اختلاف کا منشا، دو دلیلوں کے درمیان طریق جمع کا تعدد یا قیاس خفی ہے تو دونوں مصیب ہوں گے۔[۳]

اصابت مجتہد کے مبحث کا خلاصہ

اصابت مجتہد کی بحث کو ختم کرتے ہوئے شاہ صاحب نے خود ہی اس کا ایک نفیس خلاصہ پیش کیا ہے، فرماتے ہیں کہ

مجتہد اپنے اجتہاد سے جس حکم میں گفتگو کرتا ہے، در اصل وہ حکم صاحب شرع علیہ الصلوات والتسلیمات کی طرف منسوب ہوتا ہے، یا تو بعینہ آپ کے الفاظ کی طرف، یا اس علت کی طرف جو آپ کے الفاظ سے ماخوذ ہوتی ہے۔

اور جب صورت حال یہ ہے کہ ہر اجتہاد کے دو مقام ہیں۔

ایک یہ کہ صاحب شرع نے اپنے کلام سے کیا یہی معنی مراد لئے ہیں یا کوئی اور، اور جب آپ نے منصوص علیہ حکم پر گفتگو فرمائی تو کیا اُنہوں نے اسی علت کو حکم کا مدار قرار دیا تھا یا نہیں۔

اگر اس حیثیت سے مجتہدین کے مصیب ہونے پر بحث کی جائے تو یقیناً بالتعیین صرف ایک مجتہد مصیب ہوگا، دوسرا مصیب نہ ہوگا۔

دوسرے یہ کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کے احکام میں سے ایک حکم یہ بھی ہے کہ آپ نے اپنی امت کو صراحتاً یا دلالۃً یہ حکم بھی دیا ہے کہ جب آپ کے نصوص امت پر مختلف ہوں یا آپ کے نصوص میں سے کسی نص کے معانی میں اختلاف ہو تو وہ اس بات پر مامور ہیں کہ اجتہاد کریں، اور ان میں سے جو حق ہو اس کی معرفت کے لئے بقدر امکان اپنی طاقت صرف کریں، اور جب کسی مجتہد کے نزدیک ان میں سے کوئی صورت متعین ہو جائے تو اس پر اس کی اتباع واجب ہے۔

مثلاً حضور نے حکم دیا کہ تاریک رات میں جب قبلہ مشتبہ ہو جائے تو ان پر واجب ہے کہ تحری

---

[۱] عقد ص ۱۷، ۱۸
[۲] عقد ص ۱۸، ۱۹
[۳] ازالۃ ج ۱ ص ۱۰۹۔

کریں اور تحری کے بعد جو جہت متعین ہو اس طرف رخ کر کے نماز پڑھلیں۔ ظاہر ہے کہ اس حکم کو شریعت نے تحری کے وجود پر اس طرح معلق کیا ہے جس طرح نماز کے وجوب کو وقت پر اپنے کی تعلیق کرلی جا ہے۔

پس اگر بحث اس حیثیت سے ہو تو یہ دیکھا جائے گا کہ اگر مسئلہ ایسا ہے جس میں قضاء قاضی توڑ دی جاتی ہے، تب تو اس کا اجتہاد یقیناً باطل ہے۔ اسی طرح اگر اس معاملہ میں کوئی صحیح حدیث موجود ہو اور مجتہد نے اس کے خلاف حکم کیا ہو، تب بھی اس کا اجتہاد باطل ہوگا۔ لیکن اگر دونوں مجتہدوں نے وہ راہ اختیار کی جو انہیں اختیار کرنی چاہئے تھی اور کسی نے صحیح حدیث کی مخالفت نہیں کی اور کوئی ایسی بات بھی جس میں قاضی کا فیصلہ یا مفتی کا فتویٰ توڑ دیا جاتا ہے تو اس صورت میں دونوں مجتہد مصیب ہوں گے۔ لہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے اجتہاد جائز تھا یا نہیں؟

اس میں اختلاف ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اجتہاد کے لئے مامور تھے یا نہیں اور آپ کے لئے اجتہاد جائز تھا یا نہیں۔

اس سلسلہ میں ہمیں حسب ذیل پانچ اقوال ملتے ہیں۔

۱۔ اولاً آپ انتظار وحی کے لئے مامور تھے، لیکن اگر وحی نہ آئے اور حادثہ کے فوت ہونے کا خوف ہو تو ثانیاً اجتہاد کے لئے مامور تھے۔ احناف کے نزدیک مختار یہی ہے۔ ٢ه پھر اگر آپ کو اس اجتہاد پر باقی رکھا گیا تو اس کی صحت قطعی ہو جاتی ہے اور اس کی مخالفت حرام ہے۔ احناف ایسے اجتہاد کو وحی باطن کا نام دیتے ہیں۔ ٣ه

۲۔ انتظار وحی کے بغیر آپ مطلقاً اجتہاد کے لئے مامور تھے۔ امام مالک، امام شافعی، امام احمد، عام اصحاب حدیث اور عام اصولیین کا یہی مذہب ہے اور امام ابو یوسف سے بھی یہی منقول ہے۔ ٤ه

۳۔ نہ آپ اجتہاد کے لئے مامور تھے اور نہ آپ کے لئے اجتہاد جائز تھا۔ اشاعرہ اور اکثر معتزلہ یہی کہتے ہیں۔ نفاۃ قیاس یعنی ظاہریہ اور امامیہ کا مذہب بھی یہی ہے۔ ٥ه

لہ معتمد ص ۲۹، ۳۱۶ - ٢ه تحریر و تیسیر ج ۴ ص ۱۸۳ -
٣ه ایضاً ص ۱۸۲ - ابن امیر الحاج لکھتے ہیں کہ اگرچہ بعض لوگوں نے مدت انتظار تین روز بیان کی ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ وہ حوادث کے مطابق بدلتی رہتی ہے۔ (التقریر ج ۳ ص ۲۹۳) ٤ه ایضاً ص ۱۸۵ -
٥ه مسلم الثبوت و فواتح ج ۲ ص ۳۶۶ - ٦ه ارشاد ص ۲۵۵ - علامہ شوکانی نے بعلبہ رازی اور ابن حزم کے حوالہ سے لکھا ہے کہ اس پر اجماع ہے کہ دنیاوی مصالح اور جنگی تدابیر میں انبیاء علیہم السلام کے لئے اجتہاد جائز ہے (ارشاد ص ۲۵۵) -

۴ - دینی اور حربی امور میں آپ کے لئے اجتہاد جائز تھا، شرعی احکام میں جائز نہ تھا۔ [1]

۵ - صرف حربی امور میں اجتہاد جائز تھا۔ [2]

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ اشاعرہ معتزلہ اور نفاۃ قیاس کے سوا جمہور مشروط یا غیر مشروط طور پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے جواز اجتہاد کے قائل ہیں۔

اس مسئلہ میں شاہ صاحب کی رائے

شاہ صاحب اس مسئلہ میں جمہور کے ساتھ ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہو کر جو ذخیرۂ کتب حدیث میں مدون ہے، اس کی دو قسمیں ہیں۔

۱ - وہ امور جن کا تعلق تبلیغ رسالت سے ہے۔

۲ - وہ امور جن کا تعلق تبلیغ رسالت سے نہیں۔

جن امور کا تعلق تبلیغ رسالت سے ہے، شاہ صاحب نے ان کی تین قسمیں کی ہیں۔

۱ - علوم معاد اور عجائب ملکوت۔ یہ تمام تر وحی پر مبنی ہیں گویا ان میں اجتہاد نبویؐ کو کوئی دخل نہیں۔

۲ - شرائع عبادات اور ارتفاقات کا ضبط، فضائل اعمال اور مناقب عمال۔ ان میں سے بعض وحی پر مبنی ہیں اور بعض اجتہاد پر۔

۳ - حکم مرسلہ اور مصالح، مثلاً اچھے اور برے اخلاق کا بیان۔ یہ بیشتر اجتہاد پر مبنی ہیں اور جو امور تبلیغ رسالت سے متعلق نہیں ان میں سے بعض تجربہ پر مبنی ہیں مثلاً طب یا علیکم بالادھم الاقرح، بعض عادت پر مبنی ہیں مثلاً حدیث ام زرع اور حدیث خرافہ اور بعض مصلحت جزئیہ پر مثلاً تعبیۂ جیوش اور تعیین شعار۔ [3]

اس کا حاصل یہ ہوا کہ دنیاوی امور اور وہ امور جو جنگی تدابیر سے متعلق ہیں ان میں سے کوئی چیز وحی پر مبنی نہیں۔

---

[1] تیسیر ج ۳ ص ۱۸۵۔

[2] ایضاً۔ علامہ شوکانی لکھتے ہیں کہ صیرفی کے خیال کے مطابق امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ جواز یا عدم جواز کے بارے میں کوئی قطعی بات نہیں کہی جا سکتی۔ اور ابوبکر باقلانی اور غزالی نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے (ارشاد ص ۲۵۶)

[3] حجۃ ج ۱ ص ۱۲۸ - ۱۲۹۔

دینی امور میں سے معاملات اور ملکوت کو چھوڑ کر باقی تمام چیزیں یا تو بیشتر اجتہاد پر مبنی ہیں، یا بعض وحی پر اور بعض اجتہاد پر۔

اسی طرح ایک موقع پر نسخ کی اقسام بیان کرتے ہوئے شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ ایک صورت یہ بھی ہوتی ہے کہ بعض مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ارتفاقات اور عبادات کو اپنے اجتہاد سے کسی طرح منضبط فرما دیتے تھے، پھر وہ دو میں سے کسی ایک طریقہ سے منسوخ ہو جاتا تھا۔ یا تو اس کے خلاف وحی نازل ہو جاتی تھی مثلاً آپ نے بیت المقدس کی طرف استقبال کا حکم دیا اور بعد میں یہ حکم وحی کے ذریعہ منسوخ ہو گیا، یا بعد میں خود آپ کا اجتہاد بدل جاتا تھا مثلاً پہلے آپ نے مشک کے سوا ہر برتن میں نبیذ بنانے سے منع فرمایا، بعد میں ہر برتن میں نبیذ بنانے کی اجازت دے دی۔ [1]

شاہ صاحب کے ان بیانات سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ تمام امور میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے جواز بلکہ وقوعِ اجتہاد کے قائل ہیں خواہ دینی ہوں یا دنیوی یا حربی۔

اس کے ساتھ ہی شاہ صاحب اس کے بھی قائل ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اجتہاد (غیر متبدل) بمنزلہ وحی کے ہوتا ہے چنانچہ فرماتے ہیں۔

"واجتهاده صلى الله عليه وسلم بمنزلة الوحي لأن الله تعالى عصمه من أن يتقرر رأيه على الخطاء" [2]

البتہ یہ بات ہنوز غور طلب ہے کہ شاہ صاحب جمہور میں سے احناف کے ہم خیال ہیں یا دوسرے علماء کے۔ شاہ صاحب نے اگرچہ کہیں اس کی تصریح نہیں کی۔ لیکن ان کے مذکورہ بیانات سے یہی تاثر ہوتا ہے کہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے بلا انتظارِ وحی مطلقاً اجتہاد کے قائل ہیں۔ اس خیال کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ احناف و شوافع کے اختلاف کی صورت میں وہ عام طور پر شوافع کا ساتھ دیتے ہیں، اور اس مسئلہ میں تو عام اصحاب حدیث بھی شوافع کے ساتھ ہیں اس لئے قرینِ قیاس یہی ہے کہ شاہ صاحب کا مسلک بھی اس مسئلہ میں وہی ہونا چاہئے جو شوافع اور عام اصحاب حدیث کا ہے۔ واللہ اعلم

---

[1] حجۃ ج ۱ ص ۱۲۳

[2] ایضاً ص ۱۲۸۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اجتہاد کی نوعیت

واضح ہے کہ اجتہاد اور قیاس میں عام خاص من وجہ کی نسبت ہے یعنی ہر قیاس اجتہاد ہوتا ہے لیکن ہر اجتہاد قیاس نہیں ہوتا۔ قیاس اجتہاد کی صرف ایک شکل ہے اسی طرح جس طرح نصوص کی مرادات کی دریافت اور تعارض نصوص کی صورت میں ان کا حل وغیرہ بھی اجتہاد کی مختلف اشکال ہیں۔

عام مجتہدین کے اجتہاد میں یہ تمام صورتیں داخل ہوتی ہیں لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اجتہاد صرف اس صورت کے ساتھ مخصوص ہے جسے قیاس کہا جاتا ہے یعنی الحاق المسکوت بالمنطوق۔[1]

شاہ صاحب بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اجتہاد کو عام مجتہدین کے اجتہاد سے ممتاز قرار دیتے ہیں۔ اس مسئلہ میں ان کی جو رائے ہے اس کا اظہار انھوں نے ان الفاظ میں کیا ہے۔

"وأيضاً يجب أن يكون اجتهاده استنباطاً من النصوص لا يتطرق إليه بل أكثره أن يكون علّمه الله تعالى مقاصد الشرع وقانون التشريع والتيسير والأحكام فبيّن المقاصد المتلقاة بالوحي بذلك القانون"۔[2]

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اجتہاد دو طرح پر ہوتا تھا۔

۱۔ منصوص سے استنباط۔ یہ وہی ہے جسے اصطلاحی قیاس کہا جاتا ہے یعنی الحاق المسکوت بالمنطوق۔

۲۔ شریعت کے عام مقاصد اور تشریع و تیسیر و احکام کے جو عام قوانین آپ کو وحی کے ذریعہ معلوم تھے، ان کی روشنی میں اجتہاد۔

گویا ایک صورت تو یہ ہے کہ کوئی حکم منصوص طور پر موجود ہے اور پھر غیر منصوص کو اس منصوص حکم پر قیاس کر کے اس کا حکم مستنبط کر لیا جائے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ کوئی خاص منصوص حکم نہیں جس پر غیر منصوص کو قیاس کیا جائے بلکہ شریعت کے عام مقاصد اور تشریع کے عام قوانین سامنے ہیں اور ان کی روشنی میں کوئی حکم مشروع فرما دیا جائے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اجتہاد کی یہ دونوں صورتیں ہوا کرتی تھیں۔

---

[1] فواتح ج ۲ ص ۳۶۶، تحریر تیسیر ج ۳ ص ۱۸۳۔

[2] حجۃ ج ۱ ص ۱۲۸

لیکن اس بات کو شاہ صاحب نے بالکل واضح فرمایا ہے کہ اجتہاد کی یہ دوسری صورت حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص ہے۔ دوسرے مجتہدین کے اجتہاد کی صورت صرف پہلی صورت ہوتی ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں۔

"إذا أوحي إليه بحكم من أحكام الشرع وأعلام على حكمته وسببه كان له أن يلحق بذلك المسألة بنص بالقياس ... وإنما القياس أن تستأنف من قواعد العلم المنصوص عليه فيدار الحكم حيث دارت" ۱

کیا زمانہ کا مجتہد سے خالی ہونا جائز ہے؟

احناف کے نزدیک زمانہ کا ہر قسم کے مجتہد سے خالی ہونا جائز ہے ۲۔ حنابلہ کے نزدیک کسی نہ کسی مجتہد کا وجود ہر زمانہ میں فرض کفایہ ہے ۳۔ یہ مجتہد کسی درجہ کا بھی ہو سکتا ہے حتی کہ مجتہد مستقل بھی ۴۔ مالکیہ کے نزدیک ہر زمانے میں مجتہد فی المذہب کا وجود ضروری ہے ۵۔ لیکن ابن حاجب اس مسئلہ میں احناف کے ہم خیال ہیں ۶۔ شوافع میں سے بعض لوگ احناف کے ساتھ ہیں مثلاً آمدی ۷ رازی اور رافعی ۸۔ بعض شوافع حنابلہ کے ساتھ ہیں مثلاً استاذ ابو اسحٰق اور زہیری ۹ اور بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ ہر زمانے میں مجتہد مطلق منتسب کا وجود ضروری ہے۔

---

۱ حجۃ ج ۱ ص ۱۰۸

۲ تحریر ص ۵۲۹۔ بحر العلوم لکھتے ہیں کہ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ مجتہد مطلق تو ائمہ اربعہ کے ساتھ ختم ہوگیا، اور مجتہد کے لوگوں پر ان میں سے کسی ایک کی تقلید واجب ہے اور علامہ نسفی کے بعد زمانہ کا مجتہد سے خالی ہونا نہ صرف جائز بلکہ واجب ہے۔ بحر العلوم نے اس پر سخت نکیر کی ہے اور اسے ہوس اور ضلال قرار دیا ہے۔ (فواتح ج ۲ ص ۳۹۹)

۳ شرح مختصر ج ۲ ص ۳۰۸۔

۴ ابوزہرہ، اصول فقہ ۳۷۷۔

۵ ایضاً ص ۳۹۰۔

۶ تیسیر ج ۴ ص ۲۴۰۔ علامہ شاطبی لکھتے ہیں کہ جو مجتہدین نصوص سے تنقیح یا تخریج مناط کر سکیں ان سے زمانہ خالی ہو سکتا ہے اور چونکہ یہ کام مجتہد مطلق کا ہوتا ہے خواہ وہ مستقل ہو یا منتسب۔ اس لئے گویا شاطبی کے نزدیک ہو سکتا ہے کہ کوئی زمانہ ایسا ہو جس میں مجتہد مستقل ہو نہ منتسب۔ (موافقات ج ۴ ص ۳۷-۳۸)۔

۷ ج ۳ ص ۱۶۳

۸ ارشاد ص ۲۵۳

۹ ایضاً

شاہ صاحب اس مسئلہ میں ان شوافع کے ساتھ ہیں جو ہر زمانہ میں مجتہد مطلق منتسب کا وجود ضروری مانتے ہیں۔

شاہ صاحب نے علامہ سیوطی کے حوالے سے ابن صلاح، نووی اور رافعی کے جو خیالات نقل کئے ہیں، ان کا خلاصہ یہ ہے۔

۱۔ چونکہ اجتہاد فرض کفایہ ہے اس لئے ہر زمانہ میں مجتہد کا ہونا ضروری ہے۔

۲۔ مجتہد مستقل کا وجود ہر زمانے میں ضروری نہیں بلکہ تیسری صدی ہجری کے بعد سے کوئی مجتہد مستقل پیدا نہیں ہوا۔

۳۔ البتہ ہر زمانہ میں مجتہد مطلق منتسب کا وجود ضروری ہے، کیونکہ یہ فرض کفایہ مجتہد مقید سے پورا نہیں ہوتا۔

۴۔ اگر کسی زمانے کے تمام لوگ اجتہاد کو ترک کر دیں تو سب گنہگار ہوں گے۔ [1]

اور بعینہ یہی خیالات شاہ صاحب کے ہیں چنانچہ لکھتے ہیں۔

"اجتہاد در ہر عصر فرض بالکفایہ است، و مراد از اجتہاد ایں جا نہ اجتہاد مستقل است مثل اجتہاد شافعی کہ در معرفت تعدیل و جرح رجال و معرفت لغت و مثل آں محتاج نبودے دیگر نبود، و نہ مجتہد در روایت مجتہدات مسبوق باجتہاد کسے۔ بل معرفت احکام شرعیہ از ادلہ تفصیلیہ و تفریع و ترتیب مجتہدات، اگرچہ بارشاد صاحب مذہب بودہ باشد" [2]

واضح رہے کہ معرفت احکام شرعیہ ...... تا ...... بودہ باشد" یہ کام نہ مجتہد مستقل کا ہے اور نہ مجتہد منتسب مقید کا، بلکہ یہ مجتہد مطلق منتسب کا کام ہے جیسا کہ پہلے معلوم ہو چکا۔

گویا شاہ صاحب بھی ہر زمانے میں صرف مجتہد منتسب کا وجود فرض کفایہ مانتے ہیں۔ اور فرض کفایہ مان لینے کے بعد شاہ صاحب کو یہ لکھنے کی ضرورت نہ تھی کہ اگر کسی زمانے کے تمام لوگ اجتہاد کو ترک کر دیں تو سب گنہگار ہوں گے، کیونکہ فرض کفایہ کا حکم یہی ہے۔

---

[1] الانصاف ص ۶۵

[2] مقدمہ مصفی ج ۱ ص ۱۱۔

شاہ صاحب کے نزدیک ہر دور میں اجتہاد کے فرض کفایہ ہونے کی وجوہ

شاہ صاحب کے نزدیک ہر دور میں اجتہاد کے فرض کفایہ ہونے کے دو وجوہ ہیں۔

۱ - مسائل کثیرۃ الوقوع اور غیر محصور ہیں، ان میں احکام الٰہی کی معرفت واجب ہے اور جو مدون ذخیرہ ہمارے پاس موجود ہے وہ ناکافی ہے۔

۲ - اس مدون ذخیرہ میں بھی بڑے اختلافات ہیں اور دلائل کی طرف رجوع کے بغیر انھیں حل نہیں کیا جا سکتا[1]۔ ظاہر ہے کہ نئے پیش آمدہ مسائل کا شرعی حل دریافت کرنا اور اختلافات کی صورت میں ادلہ کی طرف رجوع کر کے ان کا حل دریافت کرنا، یہ کام مجتہد ہی کر سکتا ہے۔

---

[1] مقدمہ مصفّٰی ج ۱ ص ۱۱۔

تقلید

تقلید کے معنی

تقلید کا لفظ قلادۃ سے ماخوذ ہے جس کے لغوی معنی ہیں "ہار"۔ اس لئے تقلید کے لغوی معنی ہوں گے ہار پہنا دینا۔

اصطلاحی طور پر تقلید کی تعریف اس طرح کی جاتی ہے۔

"العمل بقول الغیر من غیر حجۃ ملزمۃ" [1]

تقلید کا حکم

شرعی فرعی مسائل میں سے تقلید کے بارے میں حسب ذیل تین قول ملتے ہیں۔

۱- مطلقاً ناجائز ہے چنانچہ ابن حزم نے حرمت تقلید پر اجماع کا دعویٰ کیا ہے [2]

۲- مطلقاً واجب ہے۔ یہ بعض حشویہ کا مذہب ہے [3]

۳- عامی کے لئے واجب ہے، مجتہد کے لئے حرام ہے ائمہ اربعہ کے متبعین کی کثرت اسی کی قائل ہے۔[4]

---

[1] آمدی ج ۴ ص ۱۶۶ - اس تعریف میں حجۃ ملزمۃ کی قید کا فائدہ یہ ہے کہ اس کی وجہ سے قول رسول یا اجماع کی طرف رجوع یا عامی کا مفتی کی طرف یا قاضی کا قول عدول کی طرف رجوع اصطلاحاً تقلید نہیں کہا جا سکتا اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک حجۃ ملزمۃ ہے۔

تقلید کی تعریف کے لئے حسب ذیل تعبیرات بھی اختیار کی گئی ہیں۔

(الف) العمل بقول من لیس قولہ احدی الحجج بلا حجۃ۔ (ابن ہمام تحریر ص ۵۴۷)۔

(ب) قبول قول القائل وانت لا تعلم من این قالہ (الغزالی، بحوالہ شوکانی، ارشاد ص ۲۶۵)

[2] احکام کی دو قسمیں ہیں عقلی اور شرعی۔ عقلی مسائل میں تقلید جائز نہیں۔ مثلاً صانع عالم کی صفات کی معرفت (اللمع ص ۷۰، مختصر ابن حاجب ج ۲ ص ۳۰۵) جمہور کا یہی مسلک ہے (ارشاد ص ۲۶۷)۔

شرعی مسائل کی دو قسمیں ہیں: (۱) وہ مسائل جن کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دین سے ہونا بداہۃً معلوم ہو، مثلاً پانچوں نمازیں، زکوۃ، رمضان کا روزہ، حج کرنا وغیرہ، زنا اور شراب نوشی کی حرمت۔ ایسے مسائل میں بھی تقلید جائز نہیں۔ (اللمع ص ۷۰) ——— (۲) وہ مسائل جو نظر و استدلال کے بغیر معلوم نہیں ہو سکتے مثلاً عبادات، معاملات اور مناکحات وغیرہ کے فروع۔ تقلید کی گنجائش صرف انہی مسائل میں ہے۔ (ایضاً)

[3] و [4] ارشاد ص ۲۶۷

تقلید کے بارے میں شاہ صاحب کا نظریہ

شاہ صاحب نے اپنے زمانے میں جس جامد اور کورانہ تقلید کو ہر طرف کارفرما دیکھا تھا اس کے ردعمل کے طور پر ان کے یہاں اس مروجہ تقلید پر شدید تنقیدیں ملتی ہیں۔ چنانچہ تفہیمات میں فرماتے ہیں:-

وأشهد لله بالله أنه كفر بالله أن يعتقد رجل من الأمة ممن يخطئ ويصيب أن الله كتب على اتباعه وأن الواجب هو الذي يوجبه هذا الرجل ......
فلو أن حديثا صحيحا وشهد بصحته المحدثون وعمل به طوائف فظهر فيه الأمر ثم لم يعمل به لأن متبوعه لم يقل به فهو من أهل الضلال البعيد" ۱

عقد الجید میں لکھتے ہیں:-

"والوجه الثاني (أي التقليد الحرام) أن يظن بفقيه أنه بلغ الغاية القصوى فلا يمكن أن يخطئ فمهما بلغه حديث صحيح صريح يخالف مقالته لم يتركه" ۲

حجۃ میں لکھتے ہیں:-

"ومنها (أي من أسباب التحريف) تقليد غير المعصوم أعني غير النبي الذي ثبتت عصمته، وحقيقته أن يجتهد واحد من علماء الأمة في مسألة فيظن متبعوه أنه على الإصابة قطعا أو غالبا فيردوا به حديثا" ۳

عقد الجید اور حجۃ دونوں میں لکھتے ہیں:-

"ہم کسی فقیہ پر ایمان نہیں لائے کہ اللہ نے فقہ اس پر وحی کی ہے اور ہم پر اس کی اطاعت فرض قرار دی ہے اور یہ کہ وہ معصوم ہے۔ اگر ہم ان میں سے کسی کی اقتدا کرتے ہیں تو صرف یہ سمجھ کر کرتے ہیں کہ وہ اللہ کی کتاب اور اس کے رسول کی سنت کا عالم ہے، پس جو بات بھی وہ کہے گا، یا تو وہ صریح کتاب وسنت کے مطابق ہوگی یا کسی طرح اس سے مستنبط ہوگی، یا اس نے قرائن سے اطمینانِ قلب کے ساتھ یہ جان لیا ہوگا کہ اس صورت کا حکم اس علت سے وابستہ ہے اور اس بنا پر

---

۱ ج ۱ ص ۲۱۱ ۲ عقد ص ۷۰، ۷۱

۳ حجۃ ج ۱ ص ۱۳۱ -

اس نے غیر منصوص کو منصوص پر قیاس کر لیا ہوگا۔ تو اس صورت میں گویا وہ یہ کہتا ہے کہ میرا گمان ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جہاں کہیں یہ علت پائی جائے وہاں یہ حکم ہوگا اور جسے قیاس کیا گیا ہے وہ اسی عموم کے تحت مندرج ہے۔ تو یہ صورت بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی طرف منسوب ہے اگرچہ اس کی راہ میں بہت سے ظنون ہیں۔ اور اگر یہ بات نہ ہوتی تو کوئی مومن کسی مجتہد کی تقلید نہ کرتا۔ چنانچہ اگر ہمارے پاس اس رسول معصوم کی کوئی حدیث، صحیح سند کے ساتھ پہنچے جس کی اطاعت اللہ نے ہم پر فرض کی ہے اور وہ حدیث اس کے مذہب کے خلاف ہو، اور پھر بھی ہم اس حدیث کو ترک کر دیں اور اسی تخمین کی پیروی کیے جائیں تو ہم سے بڑھ کر ظالم کون ہوگا اور جس روز لوگ رب العالمین کے سامنے کھڑے ہوں گے ہم کیا عذر پیش کر سکیں گے؟"[1]

بہرحال اس قسم کے تمام مواقع جہاں شاہ صاحب نے تقلید کی مخالفت کی ہے ہمیں اس واضح نتیجہ پر پہنچاتے ہیں کہ شاہ صاحب صرف اس تقلید کے خلاف ہیں جس میں کسی غیر نبی کو واجب الطاعت ہونے کا درجہ دیا جائے اور اس کے قول کے مقابلے میں صحیح حدیث کو بھی رد کر دیا جائے۔ اس قسم کے اعتقاد اور اس قسم کی تقلید کو وہ کفر، دین میں تحریف، گمراہی اور حرام قرار دیتے ہیں۔[2]

---

[1] عقد الجید ص ۳۰، حجۃ اللہ ص ۱۵۶۔ علماء میں سے بعض اہل حدیث حضرات نے شاہ صاحب کی اسی قسم کی تحریروں سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ وہ تقلید کے بالکل خلاف تھے۔ مولانا سوہدری نے حضرت "ولی اللہ" (از مولانا محمد اسمٰعیل گوجرانوالہ) میں (ص ۱۰۶-۱۰۷) اور مولانا نوشہروی نے "تراجم علمائے اہل حدیث" میں (ص ۲۹-۳۰) جو کچھ لکھا اس کا خلاصہ یہ ہے کہ شاہ صاحب تقلید کے خلاف تھے اور انھوں نے تقلید کو ختم کرنے کی کوشش کی لیکن انھوں نے صراحت کے بجائے کنایت اور اظہار کے بجائے اخفا سے کام لیا۔ اور مولانا سوہدری کی رائے کے مطابق اسی لیے شاہ صاحب اپنے مقصد میں بہ سطور کامیاب نہ ہو سکے۔ ناکامی کی ایک وجہ مولانا سوہدری کی رائے میں یہ بھی ہے کہ وہ قول سے عمل کے میدان میں نہ اترے۔

گویا تقلید کے جواز بلکہ اس کے وجوب کے متعلق شاہ صاحب کی جو تحریریں ملتی ہیں ان حضرات کے نزدیک وہ سب اخفا پر مبنی ہیں۔ ان کی یہ رائے کس حد تک صحیح ہے اس کا فیصلہ آئندہ صفحات کو پڑھ کر ہر شخص خود کر سکتا ہے۔

[2] حالانکہ حدیث کے اخذ و ترک کے معاملے میں خود شاہ صاحب کا جو طریقہ تھا اس کے بارے میں شاہ عبدالعزیز فرماتے ہیں: "در دین حدیث مختار حضرت والد ماجد این است یعنی اگر یکے ہم از مجتہدان بآں عمل کردہ باشد ترجیح حدیث است ہرگاہ والا ترک ہم بسبب سکوت ہمہ باشد" (ملفوظات شاہ عبدالعزیز) گویا اگر کسی ایک مجتہد کا قول بھی کسی حدیث کے مطابق نہ ہو تو خواہ وہ حدیث کسی درجہ ہی کی کیوں نہ ہو شاہ صاحب اسے خود بھی ترک کر دیتے ہیں۔ شاہ عبدالعزیز فرماتے ہیں کہ اس قسم کی احادیث شاید چار ہوں گی۔ (ایضاً)۔

شاہ صاحب کے نزدیک تقلید کا جواز

لیکن جہاں تک نفسِ تقلید کا تعلق ہے، شاہ صاحب اس کے خلاف نہیں، وہ اسے جائز قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ علامہ ابن حزم کے حرمتِ تقلید کے قول پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"جو شخص صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دین کو مانتا ہو اور صرف اسے حلال و حرام سمجھتا ہو جسے اللہ اور اس کے رسول نے حلال و حرام کر دیا ہے۔ لیکن نہ اسے یہ معلوم کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا فرمایا اور نہ اس کا علم کہ کلامِ نبوی سے استنباط کا کیا طریقہ ہے، اور اس بنا پر وہ کسی عالمِ راشد کی، یہ سمجھ کر پیروی کرتا ہے کہ جو کچھ وہ کہتا ہے یا جو فتویٰ وہ دیتا ہے، وہ بظاہر درست ہے۔ اور وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا متبع بھی ہے۔ لیکن جب بھی وہ اپنی قائم کردہ رائے کے خلاف دیکھتا ہے تو کسی جدال یا اصرار کے بغیر فوراً اس کی تقلید ترک کر دیتا ہے۔ تو اس قسم کی تقلید کا کوئی شخص کیسے انکار کر سکتا ہے درآنحالیکہ استفتاء اور افتاء کا طریقہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے مسلمانوں میں چلا آ رہا ہے۔ [1]

مذاہبِ اربعہ کی تقلید کے جواز پر امت کا اجماع

شاہ صاحب، نہ صرف یہ کہ خود تقلید کے جواز کے قائل ہیں، بلکہ اس کے جواز پر اجماع نقل کرتے ہیں اور ظاہر ہے کہ جو مسئلہ اجماعی مسئلہ بن جائے، اس میں بڑی قوت پیدا ہو جاتی ہے۔ فرماتے ہیں:-

• ان هذه المذاهب الاربعة المدونة المحررة قد اجتمعت الامة، او من يعتد به منها على جواز تقليدها الى يومنا هذا وفي ذلك من المصالح ما لا يخفى لاسيما في هذه الايام التي قصرت فيها الهمم جدا واشربت النفوس الهوى واعجب كل ذي رأي برأيه۔ [2]

مذاہبِ اربعہ کو اختیار کرنے کی تاکید

مذاہبِ اربعہ کی تقلید اور انھیں اختیار کرنے کے سلسلے میں شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ

• اگر فرصت تتبع کتبِ حدیث و آثارِ صحابہ و تابعین ندارد، لاچار است در تقلید

---

[1] عقد الجید ص ۲۹، حجۃ ج ۱ ص ۱۵۱۔
[2] حجۃ ج ۱ ص ۱۵۳۔

ترجیح مذاہب اربعہ ؟ ؎

مذاہب اربعہ کی تقلید کو شاہ صاحب نے اتنی اہمیت دی ہے کہ اس کے لئے انھوں نے عقد الجید میں ایک مستقل باب باندھا ہے۔ اس باب میں انھوں نے مذاہب اربعہ کو اختیار کرنے کی تاکید کے ساتھ ساتھ انھیں ترک کرنے یا ان سے نکلنے کی شدت سے مخالفت کی ہے۔ ان کے خیال میں مذاہب اربعہ کو ماننے میں عظیم مصلحت اور ان سے اعراض کرنا موجب فساد ہے۔

اپنے اس خیال کی تائید میں شاہ صاحب نے تین دلائل پیش کئے ہیں۔

۱ — امت کا اس پر اجماع ہے کہ وہ شریعت کی معرفت میں سلف پر اعتماد کریں۔ اسی لئے اس معاملہ میں تابعین نے صحابہ پر اور تبع تابعین نے تابعین پر اعتماد کیا اور ان کے بعد یہی طریقہ قائم رہا کہ ہر طبقہ کے علماء اپنے سے سابق علماء پر اعتماد کرتے رہے۔ یہ طریقہ عقلاً بھی پسندیدہ ہے اس لئے کہ شریعت کی معرفت یا تو نقل کے ذریعہ ہو سکتی ہے یا استنباط کے ذریعہ۔ نقل کی صحیح صورت اس کے سوا کچھ نہیں کہ ہر طبقہ اپنے ماقبل طبقہ سے متصل طور پر لے۔ اور استنباط کے لئے یہ ضروری ہے کہ متقدمین کے مذاہب معلوم ہوں تاکہ کسی موقع پر ان کے اقوال سے خروج کی بنا پر خرق اجماع لازم نہ آئے اور تاکہ اپنے قول کی انہی کے قول پر بنا کرے اور اس معاملہ میں ان کے اقوال سے اعانت حاصل کر سکے۔ اس لئے کہ صرف، نحو، طب، شعر، لوہاری، بڑھئی اور رنگریزی کا پیشہ، غرض یہ کہ ہر صنعت صرف اس صورت میں حاصل ہوتی ہے جب اہل صنعت کی صحبت اختیار کی جائے۔ ان کی صحبت کے بغیر صنعت کا حصول اگرچہ عقلاً ممکن ہے لیکن عملاً ایسا شاذ و نادر ہی ہوتا ہے۔

اور جب یہ متعین ہو گیا کہ اقاویل سلف پر اعتماد ضروری ہے تو یہ ضروری ہے کہ ان کے معتمد علیہا اقوال صحیح سند کے ساتھ مروی ہوں یا مشہور کتابوں میں مدون ہوں۔ نیز یہ بھی ضروری ہے کہ ان کی خدمت کی جا چکی ہو، بایں طور کہ ان کے محتملات میں سے راجح کو بیان کر دیا گیا ہو، بعض مواقع پر ان کے عموم کی تخصیص کر دی گئی ہو، بعض مواقع پر ان کے مطلق کو مقید کر دیا گیا ہو، ان کے مختلف فیہ مسائل میں جمع کی صورتیں تلاش کر لی گئی ہوں اور ان کی علتیں بیان کر دی گئی ہوں۔ ان امور کے بغیر ان پر اعتماد درست نہ ہوگا۔ اور آج مذاہب اربعہ کے سوا کسی اور مذہب کی یہ

؎ تفہیمات ص ۲۲ ، جلد ۳۔

کیفیت نہیں۔ البتہ مذہب امامیہ اور مذہب زیدیہ میں بھی یہ صورت موجود ہے لیکن یہ لوگ اہل بدعت میں سے ہیں اس لئے ان کے اقوال پر اعتماد درست نہیں۔

۲۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "اتبعوا السواد الأعظم" اور چونکہ ان مذاہب اربعہ کے سوا تمام حق مذاہب فنا ہو چکے ہیں، اس لئے ان کا اتباع سواد اعظم کا اتباع ہوگا اور ان سے خروج، سواد اعظم سے خروج ہوگا۔

۳۔ یہ زمانہ چونکہ عہد رسالت سے دور ہے اور اسی لئے امانتیں ضائع ہونے لگی ہیں تو یہ جائز نہیں کہ ظالم قضاۃ یا ان مفتیوں کے اقوال پر اعتماد کیا جائے جو اپنی خواہشات نفس کے غلام ہیں تاوقتیکہ وہ اپنی بات کو صریحاً یا دلالۃً سلف میں سے کسی ایسے شخص کی طرف منسوب نہ کریں جو صدق، امانت اور دیانت میں مشہور ہو چکا ہے اور اس کا یہ قول محفوظ ہو۔ اور نہ اس شخص کے قول پر اعتماد جائز ہے جس کے متعلق ہمیں معلوم ہو کہ وہ اجتہاد کے شرائط کا جامع نہیں۔ [1]

تقلید میں اعتدال رکھنا چاہئے

مذاہب اربعہ کو اختیار کرنے کی تاکید کے ساتھ ساتھ شاہ صاحب اس پر بھی زور دیتے ہیں کہ تقلید میں اعتدال رکھنا چاہئے اعتدال کے سلسلہ میں شاہ صاحب نے تفصیل کے ساتھ جو لکھا ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ کسی امام کی تقلید اس وقت تک کرنا چاہئے جب تک ایک مسئلہ میں کوئی صحیح حدیث یا کوئی قوی دلیل اس کے مذہب کے خلاف نہ ملے۔ ورنہ اس مسئلہ میں تقلید کو ترک کر دینا چاہئے۔

شاہ صاحب کے نزدیک تقلید کا وجوب

شاہ صاحب صرف تقلید کے جواز ہی کے قائل نہیں بلکہ اسے واجب قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ عقد الجید میں لکھتے ہیں۔

"اعلم أن تقليد المجتهد على وجهين واجب وحرام"

اس کے بعد انھوں نے تقلید واجب اور تقلید حرام کی تفصیل بیان کی ہے۔ تقلید واجب کو وہ

---

[1] عقد ص ۳۱، ۳۳۔ علامہ ابن ہمام لکھتے ہیں کہ متاخرین نے ائمہ اربعہ کے سوا کسی اور کی تقلید سے منع کیا ہے "لانضباط مذاهبهم وتقييد مسائلهم وتخصيص عمومها ولم يدر مثله في غيرهم الآن لانقراض أتباعهم وهو صحيح" (تحریر ص ۵۵۲)۔

"اتباع الروایۃ بلا دلالۃ" کا نام دیتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ "جو شخص کتاب و سنت سے ناواقف ہے اس کے لئے یہ تو ممکن نہیں کہ بذات خود تتبع اور استنباط کر سکے۔ لازماً وہ کسی فقیہ سے دریافت کرے گا کہ فلاں مسئلہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم کیا ہے۔ اور جب وہ فقیہ اسے بتا دے گا تو وہ اس کی اتباع کرے گا خواہ فقیہ کا یہ قول صریح نص سے ماخوذ ہو یا اس سے مستنبط ہو یا کسی منصوص پر مقیس ہو۔ یہ تمام صورتیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہی کی صورتیں ہیں۔ اگرچہ یہ روایت دلالۃً ہے۔ اور اس صورت کی صحت پر نہ صرف قرناً بعد قرن پوری امت کا اتفاق رہا ہے بلکہ تمام امتیں اپنی شرائع کے بارے میں اس صورت پر متفق ہیں"۔[1]

امام معین کی تقلید کا وجوب اور اس کی وجہ

ایک موقع پر مجتہد معین کی تقلید کے وجوب کے سلسلہ میں لکھتے ہیں:-

"وبعد المائتین ظہر فیہم التمذہب للمجتہدین بأعیانہم وقل من کان لا یعتمد علی مذہب مجتہد بعینہ وکان ہذا ہو الواجب فی ذلک الزمان"۔[2]

یہ بات شاہ صاحب نے اس موقع پر لکھی ہے جہاں وہ اجتہاد و تقلید پر مورخانہ گفتگو[3] فرما رہے ہیں۔ اس موقع پر شاہ صاحب ایک بات یہ فرماتے ہیں کہ دوسری صدی ہجری تک لوگ

---

[1] عقد الجید ص ۱۲۹-۰۔ [2] الانصاف ص ۵۹۔

[3] شاہ صاحب نے متعدد مواقع پر تفہیمات ج۱ ص ۱۵۱، حجۃ ج۱ ص ۱۵۲-۱۵۳، الانصاف ص ۵۹-۷۰ تقلید یا عدم تقلید کے دور کے بارے میں تاریخی نقطۂ نظر سے گفتگو فرمائی ہے لیکن ان کتابوں میں اس سلسلہ میں جو کچھ لکھا ہے اس میں باہم تضاد ہے۔

الانصاف میں لکھتے ہیں۔

(۱) "اعلم أن الناس کانوا فی المائۃ الأولی والثانیۃ غیر مجمعین علی التقلید لمذہب واحد بعینہ" ص ۵۵۔

(۲) "وبعد المائتین ظہر فیہم التمذہب للمجتہدین بأعیانہم وقل من کان لا یعتمد علی مذہب مجتہد بعینہ وکان ہذا ہو الواجب فی ذلک الزمان" ص ۵۹۔

(۳) "وبالجملۃ فالتمذہب للمجتہدین سر ألہمہ اللہ تعالی العلماء وجمعہم علیہ من حیث یشعرون أو لا یشعرون" (ص ۹۳)

ان اقتباسات سے معلوم ہوتا ہے کہ دوسری صدی ہجری کے بعد لوگ تقلید پر مجتمع ہو گئے۔ اس سے قبل تقلید پر مجتمع نہ تھے۔

(باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

پر کسی معین مذہب کے مقلد تھے اور نہ ان پر کسی معین مذہب کی تقلید واجب تھی۔ دوسری صدی کے بعد لوگ عموماً کسی نہ کسی معین مذہب کے مقلد ہو گئے اور پھر یہ تقلید ان پر واجب ہو گئی۔

(بقیہ حاشیہ از صفحہ گزشتہ) لیکن تفہیمات (ج ۱ ص ۱۵۱) میں لکھتے ہیں: وكان أوائل الأمة قبل المائة الرابعة غير متقيدين بمذهب واحد:

اسی طرح حجۃ میں لکھتے ہیں:

(۱) اعلم أن الناس كانوا قبل المائة الرابعة غير مجمعين على التقليد الخالص لمذهب واحد بعينه۔ (ج ۱ ص ۱۵۲)

(۲) أقول: وبعد القرنين حدث فيهم شيء من التخريج غير أن أهل المائة الرابعة لم يكونوا مجتمعين على التقليد الخالص على مذهب واحد والتفقه له والحكاية لقوله كما يظهر من التتبع (ایضاً)

(۳) ثم بعد هذه القرون كان ناس آخرون ذهبوا يميناً وشمالاً وحدث فيهم أمور منها الجدل والخلاف في علم الفقه . . . . ومنها أنهم اطمأنوا بالتقليد ودب التقليد في صدورهم دبيب النمل وهم لا يشعرون (ایضاً ص ۱۵۳)۔

ان اقتباسات سے معلوم ہوتا ہے کہ چوتھی صدی ہجری کے لوگ بھی مذہب معین کی تقلید پر مجتمع نہ تھے گویا عمومی اور اجتماعی تقلید کا دور چوتھی صدی کے بعد آیا۔

اس تضاد کے حل کے سلسلہ میں یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ تفہیمات اور حجۃ میں علماء کی حالت کا بیان ہے اور الانصاف میں عوام کی حالت کا۔ اس لئے کہ الانصاف میں (اوجب هو علیه) کی عبارت بتاتی ہے کہ علماء بھی اس اجماع میں شامل تھے۔

اس تضاد کا جو ممکن حل ذہن میں ہے اس کے ذکر سے پہلے یہ بتانا ضروری ہے کہ الانصاف حجۃ کے بعد کی تصنیف ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ خود حجۃ میں شاہ صاحب لکھتے ہیں:

فعزمت على تأليف كتاب أسميه غاية الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف . . . .

ثم لم أتفرغ له إلى هذا الحين (ج ۱ ص ۱۶۱)

یہ وہی غایۃ الانصاف ہے جو عام طور سے الانصاف کے نام سے مشہور ہے کیونکہ حجۃ ہی میں شاہ صاحب نے اس کتاب کا موضوع اور اس کا خاکہ بھی بتایا ہے اور الانصاف کا وہی موضوع ہے اور اسی خاکہ پر مرتب ہے۔ ورنہ اگر یہ الانصاف کے سوا کوئی دوسری کتاب ہے تو اس کا ذکر شاہ صاحب کی تصانیف میں کہیں نہیں ملتا۔

(۲) غایۃ الانصاف کی تصنیف کا ذکر شاہ صاحب نے حجۃ میں صفحہ ۱۶۱ پر کیا ہے جبکہ تقلید پر تاریخی گفتگو صفحہ ۱۵۳ پر ختم ہو چکی۔

(باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

شاہ صاحب کی اس بات پر بادی النظر میں جو اعتراض ہوتا ہے اسے خود شاہ صاحب نے اٹھایا ہے۔ فرماتے ہیں:۔

"اگر تم یہ اعتراض کرو کہ شریعت کے ایک ہوتے ہوئے یہ کیسے ممکن ہے کہ ایک چیز ایک زمانے میں تو واجب نہ ہو اور دوسرے زمانے میں واجب ہو جائے اس لئے تم نے جو یہ کہا ہے کہ مجتہد مستقل کی تقلید پہلے واجب نہ تھی، پھر واجب ہو گئی، تمہاری ان دونوں باتوں میں تناقض اور منافی ہے۔ تو میں اس کے جواب میں یہ کہوں گا کہ واجب اصلی دراصل یہ ہے کہ امت میں ایسے لوگ ہونے چاہئیں جو فرعی احکام کو ان کے تفصیلی دلائل سے جانتے ہوں۔ اس پر اہل حق کا اتفاق ہے۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ واجب کا مقدمہ بھی واجب ہوا کرتا ہے، اور جب واجب کے کئی طریقے ہوں تو بغیر کسی تعیین کے ان میں سے ایک طریقہ کی تحصیل واجب ہے، اور جب ایک طریقہ متعین ہو جائے تو صرف وہی طریقہ واجب ہوگا۔

مثلاً اگر کوئی شخص کسی ایسے شدید مخمصہ میں گرفتار ہو کہ اسے اپنی ہلاکت کا خوف ہو اور اس مخمصہ کے دفعیہ کی کئی صورتیں ہوں مثلاً کھانا خریدنا یا جنگل سے پھل چننا یا شکار کرنا، تو اس پر واجب ہوگا کہ بلا تعیین ان میں سے کوئی ایک طریقہ اختیار کرے۔ لیکن اگر وہ کسی ایسی جگہ ہو جہاں نہ شکار ہے

(بقیہ حاشیہ از صفحہ گزشتہ) جب یہ ثابت ہو چکا کہ شاہ صاحب نے الانصاف میں تقلید کے بارے میں جو گفتگو کی ہے وہ اس گفتگو سے موخر ہے جو حجۃ میں کی ہے تو معلوم ہوا کہ الانصاف میں شاہ صاحبؒ نے جو کچھ لکھا ہے وہی ان کی آخری تحقیق ہے۔

باوجودیکہ حجۃ میں "کما یظہر من التتبع" کے الفاظ بتلاتے ہیں کہ شاہ صاحب کی یہ رائے بھی تتبع اور تحقیق پر مبنی ہے لیکن ہو سکتا ہے کہ مزید تتبع اور تحقیق نے شاہ صاحب کو اس نتیجہ پر پہنچایا ہو جو الانصاف میں مذکور ہے۔ بہرحال تقلید کے ادوار کے بارے میں شاہ صاحب نے جو کچھ لکھا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ

۱۔ دوسری صدی ہجری سے قبل لوگ مذہب معین کے پابند نہ تھے۔
۲۔ دوسری صدی ہجری کے بعد مذہب معین کے پابند ہو گئے۔
۳۔ چوتھی صدی ہجری کے بعد تقلید میں مزید رسوخ ہوا۔
۴۔ اس کے بعد جو زمانہ بھی آیا اس میں تقلید میں اضافہ اور شدت ہوتی گئی۔
۵۔ نوبت یہاں تک پہنچی کہ لوگوں نے دین میں غور کرنا چھوڑ دیا اور اسی پر مطمئن ہو گئے کہ "إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون"

(حجۃ ص ۱۵۴)

نہ چلیں تو اس چلانے کے لئے مال کا صرف کرنا واجب ہوگا۔

بالکل اسی طرح سلف کے سامنے تو اس واجب کی تحصیل کے کئی طریقے تھے اور ان پر یہ واجب تھا کہ بلا تعیین ان میں سے کسی طریقہ کو اختیار کر لیں۔ اس کے بعد ایک کے سوا تمام طریقے مسدود ہو گئے۔ لہٰذا صرف یہی ایک مخصوص طریقہ باقی رہ گیا۔

سلف کتابت حدیث نہ کرتے تھے، لیکن آج کتابت حدیث واجب ہے کیونکہ ان کتب کی معرفت کے سوا، روایت حدیث کی آج اور کوئی صورت نہیں۔

سلف نحو و لغت میں مشغول نہ ہوتے تھے کہ عربی ان کی زبان تھی اور وہ ان فنون کے محتاج نہ تھے لیکن آج، عرب اول کے عہد کی دوری کی وجہ سے لغت عربی کی معرفت واجب ہے۔ اس کے اور بھی بہت سے شواہد ہیں۔

امام معین کی تقلید کو اسی پر قیاس کرنا چاہئے کہ کبھی یہ واجب نہیں ہوتی اور کبھی واجب ہو جاتی ہے۔

ہند اور ماوراء النہر میں امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کی تقلید کی وجوب کی صورت

سلسلۂ کلام کو جاری رکھتے ہوئے شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اگر ہند اور ماوراء النہر کے کسی ایسے شہر میں کوئی عامی ہو جہاں نہ شافعی، مالکی اور حنبلی علماء میں سے کوئی عالم ہو اور نہ ان مذاہب کی کتابیں ہوں، تو اس کے لئے واجب ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کی تقلید کرے، اس کے لئے اس مذہب سے خروج حرام ہوگا۔ کیونکہ اس کا یہ خروج ایسا ہوگا گویا اپنی گردن سے شریعت کا حلقہ اتار پھینکا اور اس صورت میں وہ بیکار اور مہمل ہو کر رہ جائے گا۔

اس کے برخلاف اگر کوئی شخص حرمین میں ہو جہاں اس کے لئے تمام مذاہب کی معرفت آسان ہے، تو اس کے لئے یہ کافی نہ ہوگا کہ بغیر اعتماد کے محض ظن کے سہارے کسی چیز کو لے لے۔ نہ یہ کافی ہوگا کہ عوام کی زبان سے سننے پر اکتفا کر لے اور نہ یہ کہ کسی غیر مشہور کتاب سے لے لے۔

آخر میں شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ تمام صورتیں النہر الفائق شرح کنز الدقائق میں مذکور ہیں۔[1]

---

[1] الانصاف ص ۶۹ - ۷۱ -

کن لوگوں کے لئے تقلید واجب ہے

اجتہاد و تقلید کے اعتبار سے ہم پوری امت کو حسب ذیل چار طبقات میں تقسیم کر سکتے ہیں۔

۱ — وہ لوگ جو تمام ابواب شرع میں مجتہد ہوں۔

۲ — وہ لوگ جو بعض ابواب یا بعض مسائل شرع میں مجتہد ہوں، تمام میں نہیں۔

۳ — وہ علماء جنھیں اجتہاد کا مقام حاصل نہ ہو لیکن انھیں بعض وہ علوم آتے ہوں جو اجتہاد میں معتبر ہیں۔

۴ — عامی محض جسے اجتہاد میں معتبر علوم میں سے کوئی علم نہ آتا ہو۔

— پہلے طبقہ کے لئے تقلید حرام ہے۔[۱]

— دوسرے طبقہ کے بارے میں یہ تفصیل ہے کہ جو لوگ اجتہاد میں تجزی کے قائل نہیں ان کے نزدیک ان لوگوں کے لئے تقلید مطلقاً واجب ہے۔ اور جو لوگ اجتہاد میں تجزی کے قائل ہیں اور یہی صحیح مسلک ہے، ان کے نزدیک جن مسائل میں انھوں نے اجتہاد کے بعد کوئی رائے قائم کرلی ہے، ان میں ان کے لئے تقلید حرام ہے۔ اور جن مسائل میں اجتہاد کے بعد کوئی رائے قائم نہیں کی، ان میں تقلید واجب ہے۔[۲]

— تیسرے طبقہ کے بارے میں صحیح اور راجح یہ ہے کہ ان کا حکم وہی ہے جو عامی کا ہے[۳]۔ اور اصولیین میں سے محققین کے نزدیک ان کے لئے تقلید واجب ہے[۴] چنانچہ ابن حاجب لکھتے ہیں کہ غیر المجتهد يلزمه التقليد وإن كان عالماً۔[۵]

— چوتھے طبقہ کے لئے تقلید واجب ہے۔[۶]

البتہ تیسرے اور چوتھے طبقہ کے بارے میں بغداد کے بعض معتزلہ کہتے ہیں کہ جب تک انھیں کسی دلیل سے مجتہد کے اجتہاد کی صحت نہ معلوم ہو جائے، ان کے لئے تقلید جائز نہیں۔[۷]

---

[۱] جمع ج ۲ ص ۳۹۳ [۲] تحریر ص ۵۲۹

[۳] آمدی ج ۳ ص ۱۹۷، مستصفیٰ ج ۲ ص ۳۸۳، ابہاج ج ۳ ص ۱۸۹۔

[۴] آمدی ج ۳ ص ۱۰۱۔ البتہ ایک ضعیف قول یہی ہے کہ چونکہ عالم میں دلیل سے حکم اخذ کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے اس لئے اس پر تقلید واجب نہیں (جمع مع المحلی ج ۲ ص ۳۹۳)۔ [۵] مختصر ابن حاجب (مع شرح) ج ۲ ص ۳۰۶ غیر مجتہد کی تین قسمیں ہو سکتی ہیں (۱) عامی محض جسے کوئی علم نہ آتا ہو۔ (۲) وہ عالم جسے اجتہاد میں معتبر بعض علوم آتے ہوں۔ (۳) وہ عالم جسے اجتہاد میں معتبر علوم کے سوا دوسرے علوم آتے ہوں — ان میں عامی محض تو عامی ہے ہی، باقی دو اقسام بھی عامی ہی کے حکم میں ہیں۔ [۶] آمدی ج ۳ ص ۱۹۷۔ [۷] ایضاً۔

اگر غور کیا جائے تو یہ چاروں طبقات صرف دو طبقات میں سمٹ آتے ہیں۔ (۱) مجتہد۔ اور (۲) عامی۔ اور ان کا حکم یہ نکلتا ہے کہ مجتہد کے لئے تقلید حرام ہے اور عامی کے لئے واجب۔ اور جیسا کہ معلوم ہو چکا، ائمہ اربعہ کے متبعین کی اکثریت اسی کی قائل ہے [1]

شاہ صاحب مجتہد کے لئے تقلید کو حرام قرار دیتے ہیں، خواہ وہ ایک ہی مسئلہ میں مجتہد کیوں نہ ہوں چنانچہ علامہ ابن حزم کی اس بات کا کہ تقلید حرام ہے جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ابن حزم کی یہ بات "إنما يتم في من له ضرب من الاجتهاد ولو في مسئلة واحدة" [2]

اس سے معلوم ہوا کہ مجتہد کے لئے تقلید حرام ہے جو شخص تمام مسائل میں مجتہد ہو اس کے لئے تمام مسائل میں اور جو صرف ایک مسئلہ میں مجتہد ہو اس کے لئے اسی ایک مسئلہ میں۔

علماء جنھیں ان علوم کے تمام انواع حاصل نہ ہوں جو اجتہاد کے لئے شرط ہیں ان کے لئے لکھتے ہیں۔

"وإذا لم يعرف نوعاً من هذه الأنواع فسبيله التقليد" [3]

پھر ذرا آگے لکھتے ہیں۔

"ويجب على من لم يجمع هذه الشرائط تقليده فيما يعن له من الحوادث" [4]

گویا ایسے علماء کو جنھیں اجتہاد میں معتبر بعض علوم آتے ہوں شاہ صاحب حکم کے اعتبار سے عامی کی فہرست میں لے آتے ہیں اور ان کے لئے تقلید کو واجب قرار دیتے ہیں۔

غیر مجتہد عالم کے، شاہ صاحب کے نزدیک، تقلید کے حکم میں، عامی جیسے ہونے کی، تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ شاہ صاحب نے ایک موقع پر أخذ بالمذاهب الأربعة کے چار مراتب بیان کئے ہیں: (۱) مرتبہ مجتہد مطلق منتسب۔ (۲) مرتبہ مجتہد فی المذہب۔ (۳) مرتبہ متبحر فی المذہب (۴) عامی صرف۔ [5]

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ متبحر فی المذہب جو سب سے آخری درجہ کا مجتہد ہوتا ہے سے نیچے کے تمام لوگ عامی صرف کی فہرست میں آتے ہیں کیونکہ متبحر فی المذہب اور عامی صرف کے درمیان شاہ صاحب نے اور کوئی مرتبہ نہیں بیان کیا۔

---

[1] ارشاد ص ۳۷ — [2] عقد الجید ص ۳۶، حجۃ ج ۱ ص ۱۵۵

[3] عقد الجید ص ۹ — [4] ایضاً — [5] ایضاً ص ۲۱

نیز اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ حجۃ میں ایک موقع پر آخری درجہ کے مجتہد کا حال بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ

"وأما دون ذلك من الناس فمذهبه فيما يرد عليه كثيرا ما أخذه عن أصحابه وآبائه وأهل بلده من المذاهب المتبعة" [1]

اور عامی کے لئے تو شاہ صاحب تقلید کو واجب قرار دیتے ہی ہیں۔

گویا اس مسئلہ میں شاہ صاحب کا وہی مسلک ہے جو ائمہ اربعہ کے اکثر متبعین کا ہے۔

کن لوگوں کے لئے تقلید حرام ہے

شاہ صاحب چار قسم کے لوگوں کے لئے تقلید کو حرام قرار دیتے ہیں [2]

۱۔ وہ شخص جسے خود ایک گونہ اجتہاد حاصل ہو خواہ ایک ہی مسئلہ میں ہو۔ [3]

۲۔ وہ شخص جس پر صاف ظاہر ہو گیا ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حکم دیا اور اس کی ممانعت فرمائی۔ اور اسے یہ بھی معلوم ہو جائے کہ یہ امر نہی منسوخ بھی نہیں۔ بایں طور کہ وہ مسئلہ میں احادیث اور مخالف اور موافق کے اقوال کا تتبع کرے اور اسے منسوخ نہ پائے۔ یا یہ دیکھے کہ علوم میں تبحر رکھنے والوں کا جم غفیر اسی کو اختیار کرتا ہے اور مخالف کے پاس، قیاس یا استنباط جیسے دلائل کے سوا اور کوئی حجت نہیں۔ تو ایسی صورت میں باطنی نفاق یا ظاہری حماقت کے سوا، حدیث کی مخالفت کا اور کوئی سبب نہیں ہو سکتا۔ [4]

ظاہر ہے کہ یہ بات شاہ صاحب نے اس عالم کے لئے کہی ہے جس کا مقام مجتہد کی سطح سے پست اور عامی کی سطح سے بلند ہو۔ مجتہد کی سطح سے پست اس لئے کہ مجتہد کے بارے میں شاہ صاحب کا جو خیال ہے، اسے وہ پہلے ظاہر فرما چکے، اور عامی کی سطح سے بلند اس لئے کہ ارشاد نبوی ہے کے عدم نسخ کا ان ذرائع سے علم، جو شاہ صاحب نے تحریر کئے ہیں، عامی کو نہیں ہو سکتا۔

---

[1] حجۃ ج ا ص ۱۵۷۔ [2] ان چاروں قسم کے اشخاص کے لئے حرمت تقلید کا ذکر شاہ صاحب نے اس موقع پر کیا ہے جہاں وہ علامہ ابن حزم کے حرمت تقلید کے قول پر بحث فرما رہے ہیں۔

[3] عقد الجید ص ۳۶ - حجۃ ج ا ص ۱۵۵۔ [4] ایضاً۔

۳۔ وہ عامی جو ایک معین فقیہ کی تقلید کرتا ہے، لیکن یہ سمجھتا ہے کہ اس جیسے شخص سے خطا ممکن نہیں، اور اس نے جو کچھ کہا ہے وہ یقیناً صحیح ہے، اور اس نے دل میں ٹھان لیا ہو کہ کسی صورت میں اس کی تقلید وہ نہ چھوڑے گا، اگرچہ اس کے خلاف دلیل ہی کیوں نہ سامنے آجائے۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ ایسا شخص " اتخذوا احبارھم ورھبانھم اربابا من دون اللہ " کا مصداق ہے۔ [۱]

۴۔ جو شخص اسے جائز نہ سمجھتا ہو کہ مثلاً کوئی حنفی کسی شافعی سے یا کوئی شافعی کسی حنفی سے مسئلہ دریافت کرلے، یا کوئی حنفی کسی شافعی امام کی تقلید کرلے۔ کیونکہ ایسے شخص نے قرون اولیٰ کے اجماع کے خلاف بھی کیا اور تابعین کی مخالفت بھی کی۔ [۲]

شاہ صاحب کی یہ بات عامی پر بھی صادق آتی ہے اور اس عالم پر بھی جو مجتہد کی سطح سے نیچے درجہ کا ہو۔

اس پوری گفتگو کا خلاصہ یہ ہوا کہ شاہ صاحب کے نزدیک مجتہد کے لئے ہر صورت میں اور عالم اور عامی کے لئے صرف ان چار خاص صورتوں میں تقلید حرام ہے۔

اور پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ عام حالات میں شاہ صاحب عالم اور عامی کے لئے تقلید کو واجب قرار دیتے ہیں۔

عامی کا حکم

۱۔ عامی کو اگر کوئی واقعہ پیش آئے اور اس میں وہ کسی مجتہد سے فتویٰ لے کر اس پر عمل بھی کرلے تو اس پر سب کا اتفاق ہے [۳] اور شاہ صاحب بھی یہی لکھتے ہیں، کہ اب اس کے لئے جائز نہیں کہ اس سے رجوع کرکے کسی دوسرے مجتہد کے فتویٰ پر عمل کرے۔ [۴]

لیکن اگر اس واقعہ کے علاوہ کوئی دوسرا واقعہ پیش آئے تو جس مفتی سے پہلے فتویٰ لیا تھا اس کے علاوہ دوسرے مفتی سے فتویٰ لینا جائز ہے یا نہیں، اس میں اختلاف ہے لیکن مختار یہ ہے کہ جائز ہے [۵] اور شاہ صاحب بھی اسے جائز لکھتے ہیں۔ [۶]

۱؎ عقد ص ۳۸، حجۃ ج ۱ ص ۱۵۵۔ ۲؎ عقد ص ۳۸، ۳۹، حجۃ

۳؎ مختصر ابن حاجب و دیکھئے شرح عضد ج ۲ ص ۳۰۹، تحریر ص ۵۵۱۔ ۴؎ عقد ص ۷۰۔

۵؎ مختصر ابن حاجب حوالہ سابقہ ۶؎ عقد ۷۹۔

یہ حکم ہر عامی کے لئے ہے خواہ اس نے کسی معین مذہب کا التزام کیا ہو یا نہ کیا ہو۔[1]

۲ - عامی اگر کسی معین مذہب کا پابند ہے تو اس کے لئے اس مذہب کی مخالفت جائز ہے یا نہیں؛ اس میں بھی اختلاف ہے لیکن علامہ نووی اور ان ہی کے حوالے سے شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ فقہا کے نزدیک راجح یہ ہے کہ اس کے لئے اس مذہب کی مخالفت جائز نہیں۔[2]

۳ - عامی اگر کسی معین مذہب کا پابند نہیں تو اسے یہ اختیار ہے یا نہیں کہ جس مذہب کی چاہے تقلید کرے، اس میں بھی اختلاف ہے۔ لیکن مختار یہ ہے کہ جائز ہے۔[3]

شاہ صاحب نووی کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ یہ اختلاف دراصل اس پر مبنی ہے کہ آیا عامی کے لئے مذہب معین کا التزام ضروری ہے یا نہیں لکیا ہراسی مذہب معین کی تقلید کو ضروری قرار دیتے ہیں؛[4] صاحب جمع الجوامع نے بھی اسے واجب کہا ہے[5] لیکن نووی لکھتے ہیں کہ دلیل کا تقاضا یہ ہے کہ کسی معین مذہب کی تقلید ضروری نہیں بلکہ تلفظ رخص کے بغیر جس سے چاہے فتوی لے لے۔[6]

نووی نے بتقاضائے دلیل جو بات کہی ہے، اس کے دو جز ہیں۔ (۱) کسی مذہب معین کی تقلید ضروری نہیں۔ (۲) تلفظ رخص کے بغیر جس سے چاہے فتوی لے۔

اس کے دوسرے جز پر تو بعد میں گفتگو کی جائیگی۔ لیکن جہاں تک پہلے جز کا تعلق ہے اس میں شاہ صاحب نووی کے ہم خیال ہیں اور اس معاملہ میں انھوں نے نووی ہی کے قول پر اعتماد کیا ہے۔[7]

۴ - شاہ صاحب کو ہر جگہ کے عوام سے شکایت ہے کہ متقدمین کے مذاہب میں سے کسی ایک کے مذہب کے اس طرح پابند ہو جاتے ہیں کہ اس کے مذہب سے نکلنے کو ایسا سمجھتے ہیں گویا ملت سے نکل جانا۔ گویا وہ شخص کوئی نبی ہے جسے ان کے لئے بھیجا گیا تھا۔[8]

---

[1] عقد ص ۶۵، ۷۹ بحوالہ ابن حاجب۔
[2] شرح المہذب ج ۱ ص ۵۵، عقد ص ۸۹۔
[3] شرح مختصر ج ۲ ص ۳۰۹
[4] شرح المہذب ج ۱ ص ۵۵، عقد ص ۸۹۔
[5] عقد ص ۷۹۔
[6] عقد ص ۷۹، ۸۹۔ علامہ نووی لکھتے ہیں کہ یہ اختلاف صرف عامی کے بارے میں نہیں بلکہ وہ فقہا جو مرتبۂ اجتہاد کو نہ پہنچیں اور وہ علما جو فقہ کے سوا دوسرے علوم کے حامل ہوں، ان سب کے بارے میں بھی اختلاف ہے۔ (شرح المہذب حوالہ سابق)
[7] عقد ص ۷۹، ۸۹۔
[8] تفہیمات ج ۱ ص ۱۵۱۔

شاہ صاحب نووی کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ صحیح یہ ہے کہ اگر عامی نے کسی معین مذہب کی پابندی کرلی تو بھی اس کے لئے اس مذہب سے نکلنا جائز ہے۔[۱]

اس سلسلہ میں عام طور پر احناف کا بھی یہی مسلک ہے[۲] البتہ جواز کے لئے اس شرط کا اضافہ ضروری ہے کہ کبھی کا قصد نہ ہو۔[۳]

تتبع رخص اور اختیار اخف جائز ہے یا نہیں

اس مسئلہ میں کہ تتبع رخص اور اختیار اخف جائز ہے یا نہیں حسب ذیل تین قول ملتے ہیں:۔

۱۔ جائز ہے۔

۲۔ جائز نہیں۔

۳۔ اگر مسئلہ میں ایک مذہب کے مطابق عمل کرلیا ہے تو جائز نہیں ورنہ جائز ہے۔[۴]

شاہ صاحب تتبع اور تلفظ رخص کو نہ صرف جائز بلکہ حسن قرار دیتے ہیں۔[۵]

اس مسئلہ میں اصل حقیقت تک پہنچنے کے لئے سب سے پہلے اس پر غور کرنے کی ضرورت ہے کہ تلفظ رخص اور اختیار اخف کی وجوہ کیا کیا ہو سکتی ہیں۔

ایک شخص اگر ایسا کرتا ہے تو اس کی حسب ذیل وجوہ ہو سکتی ہیں۔

۱۔ رخصت اور اخف ہی دلیل کی رو سے اقوی یا احوط ہے۔

۲۔ دلیل کی رو سے تو وہ اقوی و احوط نہیں بلکہ صریح اور صحیح دلیل اس کے خلاف ہے، یا دلائل کے اعتبار سے جانبین مساوی ہیں یا اسے دلائل کی رو سے قوت وضعف کے بارے میں کوئی علم نہیں لیکن اخف اس کی خواہش نفس کے مطابق ہے۔

۳۔ دلائل کی رو سے جانبین مساوی ہیں یا دلائل کا اسے کچھ علم نہیں اور وہ یہ دیکھتا ہے کہ ایک

۱۔ عقد ص ۷۹ — ۲۔ فواتح ج ۲ ص ۴۰۶۔ تیسیر ج ۴ ص ۲۵۳۔

۳۔ فواتح حوالہ سابقہ — ۴۔ ارشاد ص ۲۷۲۔ ابو اسحاق مروزی نے اخف و اہون اختیار کرنے والے کو فاسق کہا ہے لیکن دوسرے حضرات نے فاسق نہیں کہا۔ مثلاً ابو ہریرہ وغیرہ۔ علامہ شاطبی لکھتے ہیں: تتبع الرخص میل مع اھواء النفوس (الموافقات ج ۴ ص ۱۴۰) ابن عبد البر نے عامی کے لئے تتبع رخص کے عدم جواز پر اجماع کا دعوی کیا ہے (تیسیر ج ۴ ص ۲۵۴) واضح رہے کہ یہ مسئلہ عامی کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ عالم غیر مجتہد حتی کہ متبحر فی المذہب تک اس میں شریک ہیں۔

۵۔ ازالہ ج ۱ ص ۱۳۳۔

مسئلہ میں ایک جگہ آسانی ہے دوسری جگہ دشواری، تو جانبین کو شریعت کا حکم سمجھتے ہوئے اخف کو اختیار کر لیتا ہے۔

ظاہر ہے کہ دلیل کی رو سے جانبین میں کسی کے قوت، ضعف یا تساوی کو معلوم کرنا، یہ عامی محض کا کام نہیں۔ اور اگر کسی صاحب علم ونظر نے یہ معلوم کر لیا کہ جانب اخف اقوی واحوط ہے تو قدوری، ابن صلاح، ابن حمدان اور بہت سے علما اختیار اخف کو جائز کہتے ہیں [1]۔ اور شاہ صاحب بھی اسے نہ صرف جائز بلکہ مختار کہتے ہیں [2]۔ بلکہ شاہ صاحب تو یہاں تک کہتے ہیں کہ اگر صرف اتنا معلوم ہو جائے کہ نص قرآن، نص حدیث، اجماع سلف اور قیاس جلی اس سے مانع نہیں، تو بھی اختیار اخف جائز ہے [3]۔

اور اگر عامی محض اختیار اخف کرتا ہے تو اس کی صرف دو وجوہ ہو سکتی ہیں یا تو اتباع ہوی میں ایسا کر رہا ہے، یا محض یہ سمجھ کر اخف کو اختیار کرنا چاہتا ہے کہ جب دونوں شریعت ہی کے حکم ہیں تو اخف کو کیوں نہ اختیار کروں، اور اس میں صرف خلوص کو دخل ہے، اتباع ہوی کو مطلق دخل نہیں۔

اگر کوئی شخص اتباع ہوی کی وجہ سے ایسا کرنا چاہتا ہے تو اسے کوئی بھی جائز قرار نہیں دیتا، کیونکہ انسان اتباع شریعت کا مکلف ہے نہ کہ اتباع ہوی کا۔

خود شاہ صاحب نے بھی اتباع ہوی اور طلب دنیا کی وجہ سے ایسا کرنے کو ناجائز قرار دیا ہے [4]۔

اور اگر دوسری وجہ ہے تو اسی کو شاہ صاحب حسن کہتے ہیں اور اپنے مسلک کے سلسلہ میں حسب ذیل تائیدات پیش کرتے ہیں:۔

۱۔ مصابیح میں روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: إن الدين يسر و لن يشاد الدين أحد إلا غلبه فسددوا وقاربوا وأبشروا واستعينوا بالغدوة والروحة وشئ من الدلجة [5]۔

---

[1] تیسیر ج ۴ ص ۲۵۲۔
[2] عقد ص ۴۹ بسلسلہ تبحر فی المذہب
[3] ازالۃ ج ۱ ص ۱۳۲
[4] ایضاً
[5] ایضاً

۲ ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ۔

"إذا أمرتكم بشئ فأتوا منه ما استطعتم" [۱]

۳ ۔ بغوی نے عمیر سے نقل کیا ہے کہ میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سترسے زیادہ صحابہؓ کو دیکھا ہے میں نے ان کے مقابلہ میں سیرت کے اعتبار سے آسان اور تشدد کے اعتبار سے سب سے کم کسی قوم کو نہیں پایا [۲]

۴ ۔ ابراہیم کہتے ہیں کہ جب تمہیں اسلام کی دو باتیں پہنچیں تو ان میں سے جو زیادہ آسان ہو اسے اختیار کرو ۔ [۳]

۵ ۔ شعبی کہتے ہیں کہ جب تمہارے سامنے دو صورتیں ہوں تو اسے اختیار کرو جو زیادہ آسان ہو جو زیادہ آسان ہوگی وہی حق سے زیادہ قریب ہوگی ، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ۔

"يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر" [۴]

۶ ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جس معاملہ میں اختیار دیا جاتا تھا ، آپ اس میں سے آسان کو اختیار فرماتے تھے ، بشرطیکہ اس میں گناہ نہ ہو ۔ [۵]

۷ ۔ ابن ہمام کہتے ہیں کہ میں نہیں سمجھتا کہ عقل یا نقل میں سے کوئی چیز بھی اس کی مانع ہے اگر کوئی شخص کسی مجتہد برحق کے قول میں سے اخف کو اختیار کرلیتا ہے تو میرے علم میں نہیں کہ شریعت نے اس کی مذمت کی ہو ، دراں حالیکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہی باتوں کو پسند فرماتے تھے جو آپ کی امت پر سہولت کی ہوں [۶]

جہاں تک عامی کا تعلق ہے ، اگر غور کیا جائے تو حسب ذیل تین مسائل اپنی نوعیت کے اعتبار سے یکساں ہیں :-

۱ ۔ جو عامی کسی معین مذہب کا پابند نہ ہو کیا اس کے لئے جائز ہے کہ جس مسئلہ میں جس مذہب پر چاہے عمل کرلے ؟

---

[۱] عقد ص ۹۲ — [۲] الاذالہ ج ۱ ص ۱۳۳

[۳] ایضاً — [۴] ایضاً

[۵] عقد ص ۹۱ — [۶] عقد ص ۹۳

۲ — جو عامی مذہب معین کا پابند ہو، کیا اس کے لئے جائز ہے کہ کسی مسئلہ میں دوسرے امام کے مذہب پر عمل کرے؟

۳ — عامی کے لئے کیا یہ جائز ہے کہ مذاہب اربعہ سے تتبع رخص کرے۔

اور جس طرح یہ تینوں مسائل اپنی نوعیت کے اعتبار سے یکساں ہیں اپنے حکم کے اعتبار سے بھی یکساں ہیں، یعنی تینوں کے حکم میں یکساں اختلاف ہے کہ

(۱) جائز ہے۔

(۲) جائز نہیں۔

(۳) اگر مسئلہ پر عمل کر لیا ہے تو جائز ہے ورنہ جائز نہیں۔ [1]

حقیقت یہ ہے کہ ان تینوں مسائل میں بھی اختلاف کی اصل بنیاد یہی ہے کہ عامی کے لئے مذہب معین کا التزام ضروری ہے یا نہیں۔

اور جہاں تک مذہب معین کے التزام یا عدم التزام کے بارے میں علماء کے اختلاف کا تعلق ہے سچی بات یہ ہے کہ یہ اختلاف کسی عمیق نظریاتی اختلاف پر مبنی نہیں۔

کیونکہ جب ایک عامی کے لئے کسی نہ کسی مذہب کی تقلید ہی ضروری ہے تو اگر وہ کسی معین مذہب کی تقلید نہیں کرنا چاہتا تو اس کی وجہ عموماً اس کے سوا کچھ نہیں ہوتی کہ وہ جس مذہب میں جو مسئلہ اس کی خواہش کے مطابق ہو اسے اختیار کرنا چاہتا ہے۔ اور اتباع ہوا بالاتفاق ممنوع ہے۔

پس جن لوگوں نے عوام کی اس کمزوری کا لحاظ کیا انھوں نے مذہب معین کے التزام کو ان کے لئے ضروری قرار دیدیا تاکہ اتباع شریعت کے پردے میں اتباع ہویٰ نہ کی جا سکے۔

---

[1] متعلقہ تفاصیل کے لئے دیکھئے مختصر ابن حاجب و شرح مختصر ج ۲ ص ۳۰۹ و ارشاد ص ۲۷۲۔

چنانچہ علامہ نووی نے اکیا ہر اسی کے قول کی، جو مذہب معین کے التزام کو ضروری قرار دیتے ہیں یہ وجہ بیان کی ہے:

• لو جاز اتباع ای مذہب شاء لافضی الی ان یتلقط رخص المذاهب متبعا ھواہ و یتخیر بین التحلیل والتحریم والوجوب والجواز و ذلک یودی الی انحلال ربقۃ التکلیف۔ [1]

اور جن لوگوں نے مذہب معین کے التزام کو ضروری قرار نہیں دیا، انھوں نے بھی عدم اتباع ہوئی کی شرط لگادی ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ اس لئے نتیجہ کے طور پر بالعموم دونوں رایوں میں کوئی فرق نہ ہوگا۔ کیونکہ اتباع ہوئی جس کا منشا نہ ہو وہ "یک در گیر و محکم گیر" کے اصول سے تجاوز ہی کیوں کرے گا۔

عامی کے لئے تقلید کے بارے میں شاہ صاحب کے خیالات کا خلاصہ

شاہ صاحب عامی کے لئے مذاہب اربعہ کی تقلید تک محدود رہنے کو تو واجب قرار دیتے ہیں، لیکن مذہب معین کی پابندی اس کے لئے ضروری نہیں سمجھتے، بجز اس صورت کے کہ وہ عامی جس جگہ موجود ہے وہاں ایک مذہب کے عالم یا علماء کے سوا کسی دوسرے مذہب کا کوئی عالم موجود ہی نہ ہو، نیز وہ اسے جائز سمجھتے ہیں کہ عامی نے اگر ایک مذہب کا التزام کر لیا ہے تو چند مسائل میں وہ کسی دوسرے عالم کی تقلید کرلے بشرطیکہ مقصد اتباع ہوئی نہ ہو۔

جب شاہ صاحب یہ کہتے ہیں کہ ہندو ماوراء النہر کے کسی ایسے شہر میں جہاں مذہب حنفی کے سوا دوسرے مذاہب کے علماء موجود نہ ہوں، صرف حنفی مذہب کی اتباع واجب ہے۔ تو اسی اصول کے مطابق اگر کوئی شخص ایسی جگہ ہو جہاں شافعی یا مالکی یا حنبلی مذہب کے علماء کے سوا اور کسی مذہب کے علماء موجود نہ ہوں تو وہاں شاہ صاحب کے مسلک کے مطابق صرف اسی مذہب کی تقلید واجب ہوگی۔

---

[1] شرح المہذب مقدمہ ص ۵۵۔

اور اسی سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص ایسی جگہ ہو جہاں ہر مذہب کے علماء موجود ہوں، تو وہاں کسی ایک مذہب کی تقلید واجب نہ ہوگی بلکہ عامی کو اختیار ہوگا کہ جس مذہب کے عالم سے چاہے فتویٰ لے لے اور اس صورت کا تو شاہ صاحب نے اپنے موقع پر ذکر بھی کر دیا ہے۔

بہرحال شاہ صاحب کے نزدیک ایک مقلد کے لئے مذاہب اربعہ کی تقلید تو ضروری ہے لیکن مجبوری کے بغیر ان میں سے کسی معین مذہب کی تقلید ضروری نہیں۔ واللہ اعلم۔

اختتامیہ

اختتامیہ

اصولِ فقہ کے جملہ ابواب میں شاہ صاحب کا جو واضح مسلک ہے، وہ ان کی مختلف تصانیف میں متفرق طور پر تو مل جاتا ہے لیکن انھوں نے کوئی ایسی کتاب نہیں لکھی جو اس فن کے تمام ابواب پر مشتمل ہو البتہ اس فن کے ایک خاص باب "اجتہاد و تقلید" سے متعلق "عقد الجید فی احکام الاجتہاد والتقلید" کے نام سے شاہ صاحب کا ایک مستقل رسالہ موجود ہے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستان میں صرف بحث اجتہاد و تقلید سے متعلق مستقل تصنیف کا دروازہ سب سے پہلے شاہ صاحب ہی نے کھولا ہے کیونکہ ان سے پہلے مخصوص اس بحث پر کسی ہندوستانی عالم کی کسی تصنیف کا سراغ نہیں ملتا[1]۔ اور جب ایک بار یہ سلسلہ چل پڑا تو پھر اس موضوع پر نفیاً و اثباتاً متعدد کتب و رسائل وجود میں آگئے اور آتے جا رہے ہیں، اگرچہ اس بحث کا فیصلہ آج تک نہ ہو سکا "کل حزب بما لدیھم فرحون"۔

ہندوستان کی اکثر حنفیت علامہ نسفی کے بعد سے اجتہاد کا دروازہ بند کر کے[2] تقلید جامد پر قانع تھی ظاہر ہے کہ شاہ صاحب کے لئے جن کا ایک عظیم مقصد اس جمود کے خلاف جہاد بھی تھا یہ صورت حال قابلِ برداشت نہ ہو سکتی تھی۔ غالباً اسی لئے انھوں نے اپنی انفرادی شان برقرار رکھتے ہوئے خاص اس موضوع پر قلم اٹھایا۔ اور اس لحاظ سے ان کے اس کام کا شمار بھی ان کے عظیم اور ممتاز تجدیدی کارناموں سے ہوگا۔

اصولِ فقہ کے تمام ابواب میں شاہ صاحب نے جو مسلک اختیار کیا ہے وہ یہ ہے کہ عام طور سے وہ مسئلہ کے اس پہلو کو اختیار کرتے ہیں جسے جمہور مجتہدین نے اختیار کیا ہو لیکن اگر کسی مسئلہ میں

---

[1] چنانچہ مولانا عبدالحئی نے اس موضوع پر سب سے پہلی کتاب "عقد الجید" ہی لکھی ہے۔ اس سے پیشتر کے کسی ہندوستانی عالم کی کسی ایسی کتاب کا ذکر نہیں کیا جو خاص اس موضوع پر ہو۔ اور شاہ صاحب کی دو کتابوں "عقد الجید" اور "الانصاف" کے ذکر کے بعد ایسے اڑتیس کتب و رسائل شمار کرائے ہیں جو شاہ صاحب کے بعد بحث اجتہاد و تقلید پر لکھے گئے۔ ص ۱۲۷ - ۱۲۹۔

[2] فواتح ج ۲ ص ۳۳۹

مجتہدین اور بالخصوص احناف اور شوافع کے درمیان اختلاف ہو تو اس میں وہ اس صورت کو اختیار کرتے ہیں جسے امام شافعی یا شوافع نے اختیار کیا ہو۔

اختلاف کی صورت میں شوافع کی طرف ان کے میلان کے ثبوت کے لئے حسب ذیل مسائل پیش کیے جا سکتے ہیں۔

۱۔ معنی کے ظہور و خفا کے لحاظ سے لفظ کی تقسیمات جو احناف کے یہاں ہیں، وہ جس طرح شوافع کے یہاں نہیں، اسی طرح شاہ صاحب کے یہاں بھی نہیں۔ نیز ظاہر، نص، محکم اور متشابہ کا استعمال، شوافع کی طرح، شاہ صاحب نے بھی بکثرت کیا ہے اور اس سے وہی معنی مراد لئے ہیں جو شوافع مراد لیتے ہیں۔[۱]

۲۔ "وما یعلم تاویلہ الا اللہ والراسخون فی العلم" الآیۃ میں احناف "اللہ" پر اور شوافع "العلم" پر وقف مانتے ہیں۔ شاہ صاحب بھی "العلم" پر وقف مانتے ہیں اور اس کے قائل ہیں کہ راسخین فی العلم بھی متشابہات کی مراد کو جانتے ہیں اور اسی لئے اپنے آپ کو راسخ فی العلم شمار کرتے ہوئے، انھوں نے کوئی متشابہ ایسا نہیں چھوڑا جس کی تاویل نہ کی ہو۔[۲]

۳۔ امام شافعیؒ کی طرح شاہ صاحب کے نزدیک بھی مجہول کی روایت مقبول نہیں۔ احناف اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کے خلاف ہیں۔[۳]

۴۔ دو دلیلوں میں ظاہری تعارض کے وقت احناف عموماً پہلے نسخ پھر ترجیح اور اس کے بعد جمع کی صورت اختیار کرتے ہیں اور شوافع پہلے جمع کی صورت اختیار کرتے ہیں پھر نسخ کی، اس کے بعد ترجیح کی۔ شاہ صاحب کا طریقۂ کار اس مسئلہ میں بالکل شوافع کے موافق ہے۔[۴]

۵۔ شوافع کی طرح شاہ صاحب بھی ترجیح بکثرۃ الرواۃ کے قائل ہیں جبکہ احناف اس کے قائل نہیں۔ اس مسئلہ میں شاہ صاحب نے احناف پر سخت تنقید بھی کی ہے اور اسے احناف کے چند تراشیدہ اصول میں سے قرار دیا ہے۔[۵]

۶۔ دلالت کی تقسیم اور اس کی اصطلاحات میں احناف اور شوافع کا طرز ایک دوسرے سے مختلف ہے، شاہ صاحب نے بالکل شوافع کا طرز اور انہی کی اصطلاحات اختیار کی ہیں۔[۶]

---

[۱] مقالات ص ۳۲۳ [۳] ایضاً ص ۲۱۱ [۵] ایضاً ص ۲۹۳
[۲] ایضاً ص ۳۰۷ [۴] ایضاً ص ۳۱۹ [۶] ایضاً ص ۳۳۳

۷ - دلالت دلالۃ کو شاہ صاحب شوافع کی طرح دلالت مفہوم کی قسم مانتے ہیں جبکہ احناف
دلالت لفظ کی قسم قرار دیتے ہیں۔ [۱]

۸ - دلالت دلالۃ یا فحوی الخطاب ہیں منطوق کی مسکوت پر دلالت کو شوافع قیاسی دلالت م
ہیں اور احناف لغوی۔ شاہ صاحب اسے قیاسی دلالت قرار دیتے ہیں۔ [۲]

۹ - مفہوم مخالف احناف کے نزدیک اثبات حکم کے لئے شرعی حجت نہیں، لیکن شاہ صاحب شوا
کی طرح اسے حجت مانتے ہیں۔ [۳]

۱۰ - عام کی دلالت اپنے ہر فرد پر احناف کے نزدیک قطعی ہوتی ہے، شوافع کے نزدیک ظنی ۔
شاہ صاحب بھی اس دلالت کو ظنی مانتے ہیں۔ [۴]

۱۱ - احناف اس کے قائل ہیں کہ عام، خاص کے لئے، ناسخ ہو سکتا ہے، شوافع اس کے قائل نہیں
شاہ صاحب بھی کہتے ہیں کہ عام خاص کے لئے ناسخ نہیں ہو سکتا۔ احناف کی اس اصل پر بھی شاہ صاح
نے سخت تنقید کی ہے۔ [۵]

۱۲ - احناف کے نزدیک تخصیص اسے کہتے ہیں کہ عام کا قصر اس کے بعض افراد پر کلام مستقل متصل کے
ذریعہ کیا جائے اور شوافع مطلق قصر العام علی بعض افرادہ کو تخصیص کہتے ہیں، اس لئے شوافع کے یہاں تخصیص
کی جتنی کثرت ہے، احناف کے یہاں نہیں۔ شاہ صاحب اس مسئلہ میں شوافع کے ساتھ ہیں۔ [۶]

۱۳ - احناف خبر واحد سے کتاب کی تخصیص کے جواز کے قائل نہیں۔ شاہ صاحب، شوافع کی طرح
اس کے قائل ہیں [۷]

۱۴ - احکام کی احناف کے یہاں سات قسمیں ہیں اور شوافع کے یہاں پانچ۔ شاہ صاحب بھی پانچ
قسمیں مانتے ہیں، فرض، ان کے نزدیک، واجب سے جدا کوئی مستقل قسم نہیں، اسی طرح کراہت تحریم
اور کراہت تنزیہ بھی ان کے نزدیک، کراہت کی دو جدا جدا اقسام نہیں اور یہ بعینہ شوافع کا
مسلک ہے۔ [۸]

---

[۱] مقالات ج۱ ص ۳۴۵ — [۲] ایضاً — [۳] ایضاً
[۴] ایضاً ص ۳۵۲ — [۵] ایضاً ص ۳۵۳ — [۶] ایضاً ص ۳۵۶
[۷] ایضاً ص ۳۵۹ — [۸] ایضاً ص ۳۶۳

۱۵ - شاہ صاحب کے نزدیک مطلق کے مقید پر حمل کے لئے صرف حکم میں اتحاد ضروری ہے، اتحاد سبب یا اطلاق و تقیید کا سبب کے بجائے حکم میں واقع ہونا ضروری نہیں۔ یہ بعینہٖ شوافع کا مسلک ہے، احناف کا مسلک اس سے مختلف ہے[۱]

۱۶ - استحسان، جو احناف کے اصول میں سے ایک بڑی اصل ہے اور جس پر ان کے بکثرت مسائل مبنی ہیں، اس کی شاہ صاحب نے اسی شدت سے مخالفت کی ہے جس شدت سے امام شافعیؒ مخالفت کرتے ہیں، شاہ صاحب استحسان کو دین میں تحریف اور افترا کا سبب قرار دیتے ہیں، وہ استحسان کو قیاس کے مقابلہ میں ملائے قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ دین میں اس کی کوئی گنجائش نہیں۔ وہ استحسان کو "من أحدث فی دیننا ھذا ما لیس منہ فھو رد" کا مصداق مانتے ہیں[۲] (امام شافعیؒ کی طرح شاہ صاحب مالکی مصالح مرسلہ کے بھی خلاف ہیں[۳])

۱۷ - استصحاب، احناف کے نزدیک صرف دفع کے لئے حجت ہے اور شوافع کے نزدیک دفع و اثبات دونوں کے لئے۔ شاہ صاحب بھی استصحاب کو دفع و اثبات دونوں کے لئے حجت مانتے ہیں[۴]

۱۸ - سبر و تقسیم اور دوران کو احناف مسالک علت نہیں مانتے، لیکن شاہ صاحب اکثر شوافع کی طرح انھیں بھی مسالک علت مانتے ہیں۔[۵]

۱۹ - شاہ صاحب احناف کے برخلاف شوافع کی طرح 'عدم دلیل' پر عدم حکم کے قائل ہیں[۶]

۲۰ - شرائع من قبلنا میں سے جن امور کا ذکر مصادر اسلامی میں ہے لیکن اس کی کوئی دلیل نہیں کہ وہ ہمارے حق میں باقی ہیں یا منسوخ ہو گئے، مثلاً وکتبنا علیھم فیھا ان النفس بالنفس الآیہ، ان امور کے بارے میں احناف کے برخلاف، شوافع کی طرح شاہ صاحب کا مسلک یہ ہے کہ وہ ہمارے لئے حجت نہیں[۷]

۲۱ - مجتہدین کی اقسام اور ان کی تعریفات میں احناف و شوافع کے درمیان تعبیرات کا اختلاف ہے، شاہ صاحب بالکل شوافع کی تعبیرات اختیار کرتے ہیں[۸]

---

[۱] مقالہ ج۱ ص ۴۷۶
[۲] ایضاً ص ۵۰۷
[۳] ایضاً ص ۵۱۶
[۴] ایضاً ص ۵۲۶
[۵] ایضاً ص ۴۶۳
[۶] ایضاً ص ۴۸۹
[۷] ایضاً ص ۴۹۰
[۸] ایضاً ص ۵۳۷

۴۲ ۔ احناف کے نزدیک کسی زمانے کا ہر قسم کے مجتہد سے خالی ہونا جائز ہے لیکن بعض شوافع کے نزدیک ہر زمانے میں مجتہد مطلق منتسب کا وجود ضروری ہے۔ شاہ صاحب بھی اس مسئلہ میں انہی شوافع کے ساتھ ہیں۔ [1]

شاہ صاحب نے اصول فقہ کے تمام ابواب پر مشتمل کوئی کتاب لکھی ہوتی تو یقیناً ان کے علاوہ اور مختلف فیہ مسائل سامنے آتے اور ان میں بھی ان کا کسی جانب میلان معلوم ہوتا تاہم اس مقالہ میں بیشتر وہ مسائل آگئے ہیں جن میں احناف و شوافع کا اختلاف بہت نمایاں ہے، اور ان مسائل میں شاہ صاحب صد فیصد امام شافعیؒ اور شوافع کے ہم مسلک ہیں۔ ان کی تصانیف میں ایک بھی ایسی مثال نہیں ملتی کہ کسی اصولی مسئلہ میں احناف کا کلیتاً اختلاف ہو یعنی امام شافعیؒ کا کوئی قول یا شوافع میں سے کسی کا قول بھی احناف کے موافق موجود نہ ہو اور شاہ صاحب نے احناف کا ساتھ دیا ہو صرف دو مسئلے ایسے ہیں جن میں شبہ ہوتا ہے کہ شاہ صاحب امام شافعیؒ کے برخلاف احناف کے ساتھ ہیں۔

ایک مسئلہ اجماع سکوتی کا ہے، دوسرا جمع بین الحقیقۃ والمجاز کا۔ اجماع سکوتی احناف کے نزدیک حجت ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک ان کے جدید اور راجح قول کی بنا پر حجت نہیں۔ شاہ صاحب اجماع سکوتی کو حجت مانتے ہیں۔ [2]

لیکن اس مسئلہ میں بھی شاہ صاحب کے عام رجحان کے پیش نظر واقعی صورت حال یہ معلوم ہوتی ہے کہ انھوں نے امام شافعیؒ کے قدیم اور مرجوح قول کو اختیار کیا ہے چنانچہ علامہ آمدی بھی شافعی ہونے کے باوجود اجماع سکوتی کو حجت مانتے ہیں جس طرح شاہ صاحب نے حجت مانا ہے۔ واللہ اعلم۔

جمع بین الحقیقۃ والمجاز احناف کے نزدیک اس طرح جائز نہیں کہ دونوں مقصود بالحکم ہوں اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے۔ شاہ صاحب بھی احناف کی طرح اسے ناجائز کہتے ہیں۔ [3] لیکن جیسا کہ علامہ شوکانی لکھتے ہیں [4] اس مسئلہ میں محققین شوافع بھی امام شافعیؒ کے خلاف ہیں۔ لہٰذا یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس مسئلہ میں شاہ صاحب بھی محققین شوافع کے ساتھ ہیں۔ یہ دوسری بات ہے کہ اس طرح احناف کی موافقت بھی ہو جاتی ہے۔

فروع میں بھی جہاں تک راقم الحروف نے استقصا کیا ہے شاہ صاحب کو مختلف فیہ مسائل میں تقریباً اسی فیصد احناف کے خلاف پایا ہے جن میں سے ستر فیصد سے زائد مسائل ہیں وہ امام شافعیؒ کے ساتھ ہیں۔

آخر میں یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ شاہ صاحب احناف کی تقلید کی جگہ شوافع کی تقلید کے قائل نہیں وہ اپنے مسلک کو فقہاء محدثین کا مسلک بتاتے ہیں۔ ثانوی بات ہے کہ شوافع کا مسلک بیشتر ان کے معیار پر پورا اترتا ہے۔ شاہ صاحب خود لکھتے ہیں: "وافق المذاہب الأربعة وأقربها إلى السنة مذهب الشافعي"۔ [5]

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين۔

---

[1] مقالہ ص ۵۵۵۔ [2] ایضاً ص ۵۰۹ [3] ایضاً ص ۵۰۲ [4] ارشاد ص ۲۸

تمت

تتمہ

شاہ صاحب نے فقہ حدیث سے متعلق کام، زیادہ تر اپنی تین کتابوں میں کیا ہے۔ حجۃ، المسوی اور المصفیٰ۔ حجۃ میں اس سلسلہ کا جو کچھ کام ہے، یا ان کی بعض دوسری تصانیف میں اس سلسلے کے شاذ و نادر جو مسائل ہیں وہ تمام المسوی اور المصفیٰ میں موجود ہیں۔ لہٰذا صرف انہی دو کتابوں ''المسوی اور المصفیٰ'' کا تتبع کرکے یہ معلوم کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ مختلف فیہ مسائل میں شاہ صاحب کا کس امام کی طرف کتنا رجحان ہے۔

ان میں سے صرف ان ابواب و مسائل کا انتخاب کیا گیا ہے جن میں شاہ صاحب نے خود اختلاف نقل کیا ہے اور خود ہی اپنے رجحان کو صراحۃً بتایا بھی ہے۔

ایسے مختلف فیہ ابواب و مسائل جن میں شاہ صاحب کا رجحان امام شافعیؒ کی جانب ہے

* رموز "ص" المصفیٰ۔ "م" المسوی۔*

نمبر شمار	باب	قول امام شافعیؒ	قول امام ابوحنیفہؒ	حوالہ
۱	باب وجوب الوضوء الخ	سر کے ابتدائی حصہ کا یا اس سے متصل بالوں کا مسح فرض ہے۔	چوتھائی سر کا مسح فرض ہے۔ (پورے سر کا مسح فرض ہے۔ امام مالکؒ)	ص۔ ۱/۲۴

نمبر شمار	باب	قول امام شافعی	قول امام ابوحنیفہ	حوالہ
۲	باب يطهر الثوب من بول الصبي الخ	شیر خوار بچہ کے پیشاب پر اس طرح پانی چھڑک دینا کہ پانی اس پر غالب آجائے کافی ہے، پانی بہانے کی ضرورت نہیں۔	پانی چھڑکنا کافی نہیں، بہانا ضروری ہے۔	م۔ ۱/ ۶۱
۳	الاوقات التي يستحب فيها اداء الصلوة	(۱) عصر کا وقت ایک مثل سے شروع ہو جاتا ہے۔ (صاحبین کا بھی یہی قول ہے)	عصر کا وقت دو مثل سے شروع ہوتا ہے۔	ص۔ ۱/ ۴۰
۴	"	(۲) عشاء کا وقت شفق احمر سے شروع ہو جاتا ہے۔ (صاحبین کا بھی یہی قول ہے)	عشاء کا وقت شفق ابیض سے شروع ہوتا ہے	ص۔ ۱/ ۴۳
۵	"	(۳) فجر میں تعجیل افضل ہے، اسفار افضل نہیں۔	اسفار افضل ہے۔	"
۶	"	(۴) عصر میں بھی تعجیل افضل ہے (یعنی ایک مثل کے بعد)	عصر کی نماز کا وقت دو مثل سے قبل شروع ہی نہیں ہوتا۔	"
۷	باب من ادرك ركعة من الصبح الخ	وقت کے اندر جس نے ایک رکعت پڑھ لی، اس کی نماز ادا ہو گئی، قضا نہیں۔	فجر کی نماز کی ایک رکعت پڑھی تھی کہ وقت ختم ہو گیا تو یہ نماز ادا نہ ہو گی۔	ص۔ ۱/ ۴۶
۸	باب يجلس بين السجدتين الخ	جلسہ میں اطمینان فرض ہے۔	فرض نہیں (اور بقول کرخی سنت ہے)	ص۔ ۱/ ۱۱۳
۹	باب صيغ التشهد الخ	تشہد ابن عباس مختار ہے	تشہد ابن مسعود مختار ہے۔	ص۔ ۱/ ۱۱۵

نمبر شمار	باب	قول امام شافعیؒ	قول امام ابوحنیفہؒ	حوالہ
۱۰	باب فضل حضور الجماعۃ	اقرأ، اعلم بالسنۃ پر امامت کے لئے مقدم ہے۔	اعلم بالسنۃ، اقرأ پر مقدم ہے۔	ص۔ ۱/۱۳۴
۱۱	باب اذا صلی وحدہ ثم ادرک مع الامام اعادہ الصلوٰۃ	تنہا نماز پڑھ چکا ہو پھر امام کے ساتھ وہی نماز پائے تو خواہ کوئی سی نماز ہو اعادہ کرے۔	فجر، عصر اور مغرب کا اعادہ نہ کرے۔	ص۔ ۱/۱۳۴
۱۲	باب من ادرک رکعۃ من الصلوٰۃ الخ	جس نے ایک رکعت پالی اس نے جماعت پالی۔	جس نے تشہد بھی پالی اس نے جماعت پالی۔	ص۔ ۱/۱۳۵
۱۳	باب الرکعتان من السفر تمام الخ	مسافر نے دو کے بجائے چار رکعت پڑھ لیں تو پوری نماز فرض کے طور پر ادا ہو جائے گی۔	اگر دو رکعت پر قعدہ میں بیٹھا ہے تو پہلی دو رکعات فرض اور بعد کی دو رکعات نفل ہوں گی اور اگر نہیں بیٹھا تو فرض باطل ہو جائیں گے۔	ص۔ ۱/۱۳۶
۱۴	باب الصلوٰۃ الخوف	مسایفت کی حالت میں نماز واجب ہوتی ہے۔	واجب نہیں ہوتی بلکہ امکان وتوقف کے وقت تک تاخیر کرنا چاہئے۔	ص۔ ۱/۱۵۰، ۱۵۱
۱۵		دشمن اگر قبلہ کی جانب میں گھیرا ہوا ہو اور حملہ کا اندیشہ ہو تو قوم کو دو صف کر کے امام ان کے ساتھ اس طرح نماز پڑھے کہ دونوں صفیں باری باری سجدہ کرلیں اور دشمن سے حفاظت بھی ہوتی رہے اور اگر دشمن قبلہ کی جانب میں نہ ہو تو یا تو مجبوراً جدا جدا جماعتیں ہوں اور	دشمن خواہ جہت قبلہ میں ہو یا نہ ہو بہر صورت ایک صف امام کے ساتھ ایک رکعت پڑھ کر مقابلہ پر چلی جائے اور سلام نہ پھیرے پھر دوسری صف آکر امام کے ساتھ ایک رکعت پڑھے پھر ہر ایک صف اپنی اپنی ایک رکعت پوری کرے۔	ص۔ ۱/۱۵۲

نمبر شمار	باب	قول امام شافعیؒ	قول امام ابو حنیفہؒ	حوالہ
		امام دونوں کے ساتھ نماز پڑھے یا ایک صف امام کے ساتھ ایک رکعت پڑھے اور امام دوسری رکعت کے قیام میں کھڑا رہے یہاں تک کہ یہ صف اپنی دوسری رکعت پڑھ کر چلی جائے۔ پھر دوسری صف آئے تو اس کے ساتھ امام ایک رکعت پڑھ کر اپنی نماز ختم کرے اور یہ دوسری صف اپنی باقی ماندہ رکعت پوری کرے۔		
۱۶	باب التشدید علی من ترک الجمعۃ بغیر عذر	اقامت جمعہ کے لئے مصر شرط نہیں، قریہ میں بھی جمعہ واجب ہے۔	مصر شرط ہے۔	ص۔ ۱/ ۱۵۳
۱۷	باب السعی یوم الجمعۃ	سعی کا حکم اذان ثانی کے بعد ہے۔	سعی کا حکم اذان اول کے بعد ہے۔	ص۔ ۱/ ۱۵۹
۱۸	باب من ادرک رکعۃ الخ	جمعہ کی ایک رکعت مل جائے تو ایک اور ملا لے ورنہ چار پڑھے (ظہر کی)	اگر تشہد بھی مل جائے تو دو ہی رکعت پڑھے۔	ص۔ ۱/ ۱۶۲
۱۹	باب اذا اقیمت الصلوٰۃ الخ	جماعت کھڑی ہو جائے تو سنتیں اور نوافل چھوڑ دے خواہ وہ فجر کی سنتیں ہی کیوں نہ ہوں۔	صف سے دور ہو کر فجر کی سنتیں پڑھ لے بشرطیکہ فرض کی ایک رکعت مل جانے کا گمان غالب ہو۔	ص۔ ۱/ ۱۶۵

نمبر شمار	باب	قول امام شافعیؒ	قول امام ابوحنیفہؒ	حوالہ
۲۰	باب قضاء رکعتی الفجر	تمام مؤقت سنتوں کی قضا کرنی چاہیے۔	سنتوں کی قضا نہیں سوائے فجر کی سنتوں کے کہ وہ اگر فرض کے ساتھ ترک ہو جائیں تو قضا کرے ورنہ نہیں۔	ص- ۱/۱۶۵
۲۱	باب الصلوٰۃ الوتر سنۃ ولیست بواجبۃ	وتر کی نماز سنت ہے واجب نہیں (صاحبین کا بھی یہی قول ہے)۔	وتر کی نماز واجب ہے۔	ص- ۱/۱۶۹
۲۲	باب استحباب التکبیر لیلۃ العید ویومہ	عید الفطر میں تکبیر میں آواز بلند کرنا چاہیے۔	آواز بلند نہ کرنا چاہیے۔	ص- ۱/۱۷۸
۲۳	باب یستحب الغسل لصلوٰۃ العید	نماز عید سنت مؤکدہ ہے۔	نماز عید واجب ہے۔	ص- ۱/۱۸۰
۲۴	۔	عید میں تمام سنتیں جداگانہ سنتیں ہیں۔ مثلاً غسل لباس وغیرہ	تمام چیزیں مل کر ایک سنت ہیں۔	ص- ۱/۱۸۰،۱۷۹
۲۵	باب صفۃ الصلوٰۃ التی عند الکسوف	عیدین کی طرح کسوف کی ہر سنت جداگانہ سنت ہے۔	تمام چیزیں مل کر ایک سنت ہیں۔	ص- ۱/۱۸۸
۲۶	۔	صلوٰۃ کسوف میں جہر کیا جائے۔	اخفا کیا جائے (صاحبین جہر کے قائل ہیں)۔	ص- ۱/۱۸۹
۲۷	باب سجود القرآن سنۃ ولیس بواجب	قرآنی سجدہ ہائے تلاوت سنت ہیں واجب نہیں۔	واجب ہیں۔	ص- ۱/۱۹۱
۲۸	باب کتاب عمر فی الصدقۃ	جانوروں کی زکوٰۃ میں اجتماع مال پر زکوٰۃ ہے حال مالک پر نہیں۔	حال مالک پر زکوٰۃ ہے اجتماع مال پر نہیں۔	ص- ۱/۲۱۱
۲۹	باب تعجیل النصاب فی آخر الحول	نصاب کا اعتبار سال کے آخر میں ہے۔	ابتداء سال سے نصاب کا اعتبار ہے۔	ص- ۱/۲۱۷
۳۰	باب تخریص النخل ..... الخ	پکنے کے وقت خرما اور انگور کا تخمینہ کیا جائے گا۔	تخمینہ کوئی چیز نہیں۔	ص- ۱/۲۲۶

نمبر شمار	باب	قول امام شافعیؒ	قول امام ابوحنیفہؒ	حوالہ
۳۱	باب ما تحل الصدقة الغني لا تحت	عامل اور غازی کو زکوٰۃ دینا جائز ہے، اگرچہ غنی ہوں۔	اگر غنی ہوں تو جائز نہیں۔	م - ۱/۲۲۸
۳۲	باب من اصاب اہلہ فی رمضان الخ	جماع میں کفارہ ہے، اکل وشرب میں نہیں۔	جماع کی طرح اکل وشرب میں بھی کفارہ ہے۔	ص-۱/۳۳۳،۳۳۴،۳۳۶
۳۳	باب من اراد الحج فلیحرم فی اشہر الحج ..... الخ	اشہر حرم سے قبل حج کا احرام باندھ لیا تو حج نہ ہوگا۔	ہو جائے گا۔	ص - ۱/۲۶۹
۳۴	باب صفة التلبیہ	تلبیہ سنت ہے۔	واجب ہے	ص - ۱/۲۷۴
۳۵	باب ما یسن فی الہدی ... الخ	ہدی کا اشعار سنت ہے۔	اشعار مکروہ ہے۔	ص - ۱/۳۰۵
۳۶	باب النہی عن التصریہ ... الخ	تصریہ میں مشتری کو خیار عیب ہے (نیز صاحبین)	خیار عیب نہیں۔	ص - ۱/۳۴۶
۳۷	باب الشفعة	جار کو حق الشفعۃ نہیں۔	حق شفعہ ہے	ص - ۱/۴۰۰
۳۸	باب اللقطة والضوال	تعریف کی مدت ختم ہونے پر جس نے لقطہ اٹھایا ہے وہ اگر چاہے تو اس کا مالک ہو سکتا ہے۔	مالک نہیں ہو سکتا اگر فقیر ہے تو خود استفاع کر سکتا ہے اور اگر غنی ہے تو کسی فقیر کو دے سکتا ہے۔	ص - ۱/۴۱۲
۳۹	باب لا یرتفع التحریم حتی ..... الخ	جب تک حیض کا خون ختم ہو کر غسل نہ کرے تحریم ختم نہیں ہوتی۔	حیض کا خون اکثر مدت کے بعد ختم ہو جائے یا خون ختم ہو کر ایک نماز کا وقت گزر جائے تو غسل سے قبل بھی وہ حلال ہو جاتی ہے۔	ص - ۲/۲۶

نمبر شمار	باب	قول امام شافعیؒ	قول امام ابوحنیفہؒ	حوالہ
۴۰	باب اللعان	حدقذف شوہر پر بھی لازم ہوتی ہے۔	شوہر پر حد قذف نہیں۔	ن - ۲/۳۶
۴۱	باب تطلیقتان ... الخ	زوجین میں سے ایک عبد دوسرا حر ہو تو طلاق کے عدد میں مرد کا اعتبار ہے۔	عورت کا اعتبار ہے۔	م - ۲/۴۸
۴۲	باب القروء ہی الاطہار	قروء سے اطہار مراد ہیں۔	قروء سے حیض مراد ہیں۔	م - ۲/۵۶
۴۳	باب جواز الرجعۃ ... الخ	کنائی طلاق رجعی ہوتی ہے۔	کنائی طلاق بائن ہوتی ہے۔	م - ۲/۵۸
۴۴	باب المبتوتۃ لہا السکنیٰ ... الخ	مطلقہ مبتوتہ سکنیٰ کی مستحق ہے اور تا وقتیکہ حاملہ نہ ہو نفقہ کی مستحق نہیں۔	نفقہ کی بھی مستحق ہے اگرچہ حاملہ نہ ہو۔	م - ۲/۵۹
۴۵	باب الولاء لمن اعتق ... الخ	ولاء اعتاق سے ہوتی ہے۔	ولاء عقد موالات سے ہوتی ہے۔	م - ۲/۹۹
۴۶	باب حیوانات البحر	بحر کے تمام جانور حلال ہیں۔	مچھلی کے سوا بحر کے تمام جانور حرام ہیں۔	م - ۲/۱۸۰
۴۷	باب القتل ینقسم باعتبار المقتولین ... الخ	عبد کے بدلہ میں حر قتل نہیں کیا جائے گا۔	قتل کیا جائے گا بشرطیکہ وہ خود اس کا سلوک نہ ہو۔	م - ۲/۱۰۷

ایسے مختلف فیہ ابواب و مسائل جن میں شاہ صاحب کا رجحان امام ابوحنیفہؒ کی جانب ہے۔

نمبر شمار	باب	قول امام ابوحنیفہؒ	قول امام شافعیؒ	حوالہ
۱	باب الوضوء من قبلۃ المرأۃ و مسہا	عورت کو چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔	ٹوٹ جاتا ہے۔	ص - ۳۳/۱
۲	باب النہی عن استقبال القبلۃ ..... الخ	رفع حاجت کے وقت قبلہ کی جانب منہ یا پیٹھ کرنا مکروہ تنزیہی ہے۔	مکروہ تحریمی ہے	ص - ۳/۱
۳	باب اذا احتلم و وجد البلل ..... الخ	منی اگر ایسی جگہ سے نکلے جہاں سے عادۃً نہیں نکلتی تو غسل واجب نہیں۔	ایسی صورت میں غسل واجب ہے۔	ص - ۵۰/۱
۴	″	منی نجس ہے۔	نجس نہیں۔	ص - ۵۰/۱
۵	باب صفۃ الصلوٰۃ علی النبی	صلوٰۃ سنت ہے ، (نیز جمہور)	صلوٰۃ فرض ہے۔	ص - ۱۱۹/۱
۶	باب التشدید علی من ترک الجمعۃ بغیر عذر۔	جمعہ کے لئے چالیس آدمی ہونا ضروری نہیں۔	چالیس آدمی ہونا ضروری ہے۔	ص - ۱۵۳/۱
۷	باب الاحصان ماذا۔	اسلام احصان کی شرائط میں سے ہے۔	اسلام احصان کی شرائط میں سے نہیں۔	م - ۱۳۷/۲

ایسے مختلف فیہ ابواب و مسائل جن میں شاہ صاحب کا رجحان امام مالکؒ کی جانب ہے۔

نمبر شمار	باب	قول امام مالکؒ	دوسرے ائمہ کے اقوال	حوالہ
۱	باب اذا احتلم ... الخ	خشک منی کو رگڑ دینا کافی نہیں۔ دھونا ضروری ہے۔	(۱) منی نجس ہی نہیں کہ دھونا یا رگڑنا ضروری ہو۔ (امام شافعیؒ) (۲) منی نجس ہے مگر خشک ہو جائے تو رگڑ دینا کافی ہے۔ (امام ابوحنیفہؒ)	ص - ۱/ ۵۱
۲	باب الحائض لا تقضی، الخ	صحیح یہ ہے کہ ماء کثیر کی کوئی تحدید نہیں۔	(۱) قلتین ماء کثیر ہے۔ (امام شافعیؒ) (۲) دہ در دہ ماء کثیر ہے۔ (احناف، امام محمدؒ)	ص - ۱/ ۵۶
۳	باب لا تفسد الصلوٰۃ بالکلام ... الخ	سہواً یا خطاءً یا مصلحت صلوٰۃ کے لئے اگر نماز میں ایک دو کلمات کہے تو نماز باطل نہ ہوگی۔	(۱) سہواً کہے تب بھی نماز باطل ہو جائے گی۔ (امام ابوحنیفہؒ) (۲) سہواً کہے تو نماز باطل نہ ہوگی۔ (امام شافعیؒ)	ص - ۱/ ۱۳۲
۴	باب المسافر اذا اجمع مکث اربع لیال اتم الصلوٰۃ۔	چار راتوں کی اقامت کے عزم سے قصر ختم ہو جاتا ہے۔	(۱) چار دنوں کی اقامت کے عزم سے قصر ختم ہو جاتا ہے۔ (امام شافعیؒ) (۲) پندرہ روز کی اقامت کے عزم سے قصر ختم ہو جاتا ہے۔ (امام ابوحنیفہؒ)	ص - ۱/ ۱۴۳
۵	باب الوصف الذی یدور علیہ الحکم۔	علت ربوا نقد و اقتیات ہے۔	(۱) علت ربوا نقد و طعم ہے۔ (امام شافعیؒ) (۲) وزن یا کیل و جنس علت ربوا ہے۔ (امام ابوحنیفہؒ)	ص - ۱/ ۳۴۶
۶	باب کتابۃ الدین ... الخ	دین کے وقت کتابت و تحمل شہادت فرض کفایہ ہے۔	مستحب ہے۔ (باقی ائمہ ثلاثہ)	ص - ۱/ ۳۸۶

ایسے مختلف فیہ ابواب و مسائل جن میں شاہ صاحب کا رجحان امام احمدؒ کی جانب ہے

نمبر شمار	باب	قول امام احمدؒ	دوسرے ائمہ کے اقوال	حوالہ
۱	باب ترک القنوت فی صلوٰۃ الفجر وغیرہا	نماز فجر میں قنوت نہیں مگر بوقت نازلہ فجر میں خصوصاً اور تمام نمازوں میں عموماً قنوت مستحب ہے اور وتر میں پورے سال قنوت مستحب ہے اور رمضان میں مؤکد ہے۔	(۱) فجر میں قنوت سنت ہے اور وتر میں صرف رمضان میں قنوت پڑھے پورے سال نہ پڑھے۔ (امام شافعیؒ)۔ (۲) فجر میں قنوت نہیں اور وتر میں پورے سال قنوت پڑھے (امام ابوحنیفہؒ)۔	ص- ۱/۱۱۲
۲	باب الآیات التی یؤثر السجود فیہا ... الخ	سجدۂ تلاوت پندرہ ہیں۔ سورۂ ص میں ایک سجدہ ہے اور سورۂ حج میں دو سجدے ہیں۔	سجدۂ تلاوت امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک چودہ ہیں۔ احناف کے نزدیک ایک سجدہ سورۂ "ص" میں ہے اور ایک سجدہ حج میں ہے اور شوافع کے نزدیک سورۂ "ص" میں سجدۂ تلاوت نہیں سورۂ حج میں دو سجدے ہیں۔	ص- ۱/۱۹۳
۳	باب زکوٰۃ المعدن	ہر معدن میں خواہ وہ ڈھالی جا سکتی ہو یا نہ ڈھالی جا سکتی ہو، زکوٰۃ واجب ہے۔	(۱) معدن اگر چاندی یا سونا ہو تو زکوٰۃ واجب ہے (امام شافعیؒ) (۲) ہر ڈھالے جا سکنے والے جوہر جیسے لوہا اور تانبا پر خمس واجب ہے۔ (امام ابوحنیفہؒ)۔	ص- ۱/۲۲۳

نمبر شمار	باب	قول امام احمدؒ	دوسرے ائمہ کے اقوال	حوالہ
۴	باب المساقاۃ	مساقات اور مزارعت جائز ہے۔	(۱) مساقات جائز ہے نہ مزارعت۔ (امام ابوحنیفہؒ) (۲) مزارعت جائز ہے۔ (صاحبین)۔ (۳) مساقات جائز ہے مزارعت جائز نہیں۔ (امام مالکؒ) (۴) مساقات جائز ہے اور مزارعت مساقات کے تابع ہو کر جائز ہے بغیر اس کے جائز نہیں۔ (امام شافعیؒ)۔	ص ۔ ۱/۳۹۹
۵	باب انقلاب الدعوی ۔۔۔ الخ	بوقت وصیت اگر کوئی مسلمان موجود نہ ہو تو دو ذمیوں کو گواہ کر لینا چاہئے اور ان کی شہادت مرجع میں معتبر ہوگی۔	وصیت کے وصیت مسلمانوں پر ذمیوں کی شہادت مقبول نہیں۔ (باقی ائمہ ثلاثہ)	ص ۔ ۲/۱۰۱

ایسے مختلف فیہ ابواب و مسائل جن میں شاہ صاحب کا رجحان ائمہ اربعہ کے سوا کسی اور مجتہد کی طرف ہے۔

نمبر شمار	باب	اسحٰق بن راہویہ	حسن بصری	حوالہ
۱	باب الحامل اذا خافت ۔۔۔ الخ	حاملہ اگر حاملہ ہو تو فدیہ دیں بغیر قضا اور اگر حاملہ ہو تو قضا کریں بغیر فدیہ۔		ص ۔ ۲/۲۵۱
۲	باب الوضوء من الرعاف والحجامت		ما خرج من السبیلین اور نوم سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اور لمس مرأۃ مس ذکر سے اور رعاف سے نہیں ٹوٹتا	ص ۔ ۲/۳۹

یہ مسائل جن میں شاہ صاحب نے صراحۃً اپنا رجحان ظاہر کیا ہے کل ۶۷ ہیں۔ ان میں سے مختلف ائمہ کی طرف ان کے رجحان کا تناسب حسب ذیل ہے۔

امام شافعیؒ ۴۷ — امام ابوحنیفہؒ ۷ — امام مالکؒ ۶ — امام احمدؒ ۵ — حسن بصریؒ ۱ — اسحٰق بن راہویہؒ ۱

گویا امام شافعیؒ کی طرف رجحان کا تناسب ۷۰ فیصد سے زیادہ ہے۔

کتابیات

کتابیات

تصانیف شاہ ولی اللہؒ

۱- الارشاد : الارشاد الی مہمات علم الاسناد - سجاد پبلشرز لاہور - پہلا ایڈیشن -

۲ - (الف) ازالہ ازالۃ الخفاء عن خلافۃ الخلفاء، مطبع صدیقی بریلی، ناشر محمد منیر - پہلا ایڈیشن -

(ب) ازالہ ، نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی - پہلا ایڈیشن

۳ - الطاف الطاف القدس، ادارۂ نشر و اشاعت مدرسہ نصرۃ العلوم گوجرانوالہ ۱۳۸۳ھ/۱۹۶۴ء

۴ - الانتباہ الانتباہ فی سلاسل اولیاء اللہ، آرمی برقی پریس دہلی - عبد الغنی

۵ - الانصاف الانصاف فی بیان سبب الاختلاف، مجتبائی دہلی - ۱۹۳۵ء

۶ - انفاس انفاس العارفین، مطبع احمدی، دہلی

(الف) انفاس العین، (ب) الامداد فی مآثر الاجداد، (ج) الجزء اللطیف -

۷ - البدور البدور البازغۃ، مدینہ برقی پریس بجنور مجلس علمی ڈابھیل - ۱۳۵۴ھ

۸ - تاویل تاویل الاحادیث (مع مقدمہ از مولانا غلام مصطفےٰ قاسمی) شاہ ولی اللہ اکیڈمی حیدرآباد (سندھ) ۱۳۸۵ھ/۱۹۶۶ء -

۹ - تراجم و شرح تراجم - تراجم ابواب بخاری و شرح تراجم بعض ابواب بخاری، دائرۃ المعارف حیدرآباد (دکن) ۱۳۶۸ھ ۱۹۳۹ء -

۱۰ - تفہیمات التفہیمات الالٰہیہ، مدینہ برقی پریس، بجنور مجلس علمی ڈابھیل ۱۳۵۵ھ/۱۹۳۶ء

۱۱ - حجۃ حجۃ اللہ البالغۃ الطباعۃ المنیریہ، مصر جلد اول ۱۳۵۲ھ، جلد ثانی ۱۳۵۵ھ

۱۲ - حسن العقیدہ حسن العقیدہ، مطبع احمدی، دہلی -

۱۳ - الخیر الکثیر الخیر الکثیر (مع مقدمہ از شاہ محمد عاشق و مولانا احمد رضا) مدینہ پریس، بجنور مجلس علمی ڈابھیل - ۱۳۵۴ھ/۱۹۳۵ء

۱۴ - الدر الثمین الدر الثمین فی مبشرات النبی الامین، ہندوستان الکٹرک پریس، دہلی -

۱۵- عقد — عقد الجید فی احکام الاجتہاد والتقلید، مجتبائی، دہلی، ۱۳۴۴ھ۔

۱۶- فتح الرحمن — فتح الرحمن فی ترجمۃ القرآن، مطبع ہاشمی میرٹھ، ۱۲۸۵ھ۔

۱۷- الفوز — الفوز الکبیر فی اصول التفسیر (مع فتح الخبیر) مطبع علیمی لاہور۔

۱۸- فیوض — فیوض الحرمین، مطبع احمدی، دہلی۔

۱۹- قرۃ — قرۃ العینین فی تفضیل الشیخین، مجتبائی، دہلی، ۱۳۱۰ھ

۲۰- القول الجمیل — القول الجمیل، اعزازیہ، دیوبند

۲۱- مسلسلات — مسلسلات، مطبع احمدی، دہلی

۲۲- (الف) المسوی - المسوی فی احادیث الموطا، رحیمیہ، دہلی۔

(ب) ، مکتبہ سلفیہ، مکہ مکرمہ، ۱۳۵۱ھ

۲۳- المصفی — المصفی فی احادیث الموطا، رحیمیہ، دہلی۔

۲۴- مکتوبات (مع فضائل)، مکتوبات مع مناقب بخاری و فضیلت ابن تیمیہ، مطبع احمدی دہلی۔

۲۵- مکتوبات (کلمات طیبات)، مکتوبات، کلمات طیبات، مجتبائی، ۱۸۹۱ء

۲۶- مکتوبات (سیاسی)، شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات، خلیق احمد نظامی۔

۲۷- ہمعات — ہمعات، شاہ ولی اللہ اکیڈمی، حیدرآباد (سندھ) پہلا ایڈیشن۔

۲۸- وصیت نامہ — وصیت نامہ (المقالۃ الوضیۃ فی النصیحۃ والوصیۃ) مطبع احمدی، دہلی۔

۲۹- سرور المحزون — سرور المحزون، اردو ترجمہ از خلیفہ محمد عاقل، دارالاشاعت کراچی، ۱۳۵۸ھ

۳۰- المقدمۃ فی قوانین الترجمہ۔ المقدمۃ فی قوانین الترجمہ، اردو ترجمہ از حفظ الرحمن سیوہاروی (ف ۱۹۶۲ء)

ماہنامہ برہان، دہلی۔ شمارہ ۴-۵، اکتوبر، نومبر ۱۹۳۵ء

دیگر تصانیف

(الف)

۳۱- آمدی۔ — دیکھئے، احکام۔

۳۲- الابہاج۔ — تقی الدین، قاضی القضاۃ (ف ۷۵۶ھ) وولدہ عبدالوہاب، تاج الدین (ف ۷۷۱ھ)

الابہاج فی شرح المنہاج، المکتبۃ المحمودیۃ التجاریۃ، مصر، ۳۰-۱۲ء

۳۳- ابوحنیفہؒ — ابوزہرہ محمد، ابوحنیفہ حیاتہ عصرہ وآرائہ فی الفقہ، ملتزم الطبع والنشر، دار الفکر العربی، الطبعۃ الثانیۃ، ۱۹۵۵ء۔

۳۴- الاتقان — السیوطی، جلال الدین عبدالرحمن (ف ۹۱۱ھ) الاتقان فی علوم القرآن، شرکۃ مکتبۃ ومطبعۃ مصطفیٰ البابی الحلبی، مصر، الطبعۃ الثالثۃ ۱۳۷۰ھ ۱۹۵۱ء۔

۳۵- اتحاف — صدیق حسن خان، ابوالطیب محمد القنوجی البخاری، نواب (ف ۱۳۰۷ھ) اتحاف النبلاء المتقین باحیاء مآثر الفقہاء المحدثین۔ مطبع نظامی کانپور، ۱۲۸۸ھ

۳۶- احکام — آمدی سیف الدین ابوالحسن علی (ف ۶۳۱ھ) احکام الاحکام، مطبعۃ محمد علی صبیح مصر ۱۳۴۷ھ

۳۷- احکام القرآن — (جصاص)۔ الجصاص، ابوبکر احمد الرازی (ف ۳۷۰ھ) احکام القرآن۔ مطبعۃ البہیۃ المصریۃ، ۱۳۴۷ھ

۳۸- احکام القرآن — (ابن العربی) ابن العربی، ابوبکر محمد المعافری الاندلسی القاضی (ف ۵۳۶ھ) احکام القرآن، مطبعۃ السعادۃ مصر، الطبعۃ الاولیٰ ۱۳۳۱ھ۔

۳۹- الاحکام — ابن حزم، ابومحمد علی (ف ۴۵۶ھ) الاحکام فی اصول الاحکام، مطبعۃ السعادۃ مصر ادارۃ الطباعۃ المنیریۃ، الطبعۃ الاولیٰ ۱۳۴۷ھ

۴۰- ارشاد — الشوکانی، محمد القاضی (ف ۱۲۵۵ھ) ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول، مصطفیٰ البابی الحلبی، مصر، الطبعۃ الاولیٰ، ۱۳۵۶ھ/۱۹۳۷ء۔

۴۱- اسنوی — الاسنوی، جمال ـــ عبدالرحیم (ف ۷۷۲ھ) نہایۃ السول فی شرح منہاج الاصول، المکتبۃ المحمودیۃ التجاریۃ، مصر، ۱۳۳۰ھ

۴۲- الاشباہ (السیوطی) السیوطی جلال الدین عبدالرحمن (ف ۹۱۱ھ) الاشباہ والنظائر، مصطفیٰ البابی الحلبی، مصر، الطبعۃ الاخیرۃ، ۱۳۷۸ھ/۱۹۵۹ء۔

۴۳- الاشباہ (ابن نجیم) ابن نجیم زین الدین ابراہیم (ف ۹۷۰ھ) الاشباہ والنظائر (مع شرح حموی) نولکشور، لکھنؤ، ۱۳۳۳ھ/۱۹۱۵ء

۴۴- اصول التشریع الاسلامی۔ علی حسب اللہ، اصول التشریع الاسلامی، دار المعارف مصر، الطبعۃ الثالثۃ، ۱۳۸۳ھ/۱۹۶۳ء

۴۵۔ اصول کرخی ابوالحسن (ف ۳۴۰ھ) اصول کرخی، نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی، الطبعۃ الاولیٰ

۴۶۔ اصول الفقہ الخضری، محمد بک، اصول الفقہ، مکتبۃ التجاریۃ الکبریٰ مصر، الطبعۃ الثالث ۱۳۵۸ھ/۱۹۳۹ء

۴۷۔ اصول الفقہ ابوزہرہ، محمد، اصول الفقہ، دارالفکر العربی، مصر، ۱۳۷۷ھ/۱۹۵۷ء

۴۸۔ اصول الفقہ شاکر الحنبلی، اصول الفقہ الاسلامی، مطبعۃ الجامعۃ السوریۃ، الطبعۃ الاولیٰ ۱۳۶۸ھ/۱۹۴۹ء

۴۹۔ اصول الفقہ (الجصاص)۔ الجصاص، ابوبکر رازی (ف ۳۷۰ھ) اصول الفقہ مخطوطہ (مائیکروفلم) کراچی یونیورسٹی لائبریری۔

۵۰۔ اصول بزدوی البزدوی، فخر الاسلام، علی بن محمد (ف ۴۸۲ھ) اصول البزدوی، نور محمد، کارخانہ تجارت کتب، کراچی۔

۵۱۔ اصول سرخسی السرخسی، ابوبکر محمد (ف ۴۹۰ھ) دارالکتاب العربی، مصر۔ لجنۃ احیاء المعارف النعمانیہ، حیدرآباد (دکن) ۱۳۷۲ھ۔

۵۲۔ اعلام الموقعین ابن القیم الجوزیہ، شمس الدین ابوعبداللہ محمد (ف ۷۵۱ھ)، اعلام الموقعین عن رب العالمین، اشرف المطابع، دہلی۔

۵۳۔ الاعتصام الشاطبی، ابواسحٰق ابراہیم اللخمی الغرناطی (۷۹۰ھ) الاعتصام، مکتبۃ التجاریۃ الکبریٰ، مصر۔

۵۴۔ الام الشافعی، الامام محمد بن ادریس (ف ۲۰۴ھ/۸۱۹ء)، الام، مطبعۃ الکبریٰ الامیریۃ بولاق، مصر، الطبعۃ الاولیٰ، ۱۳۲۵ھ

۵۵۔ امیر الروایات امیر شاہ خاں، امیر الروایات (ارواح ثلثہ) مرتبہ ظہور الحسن کسولوی، یونین پریس دہلی، کتب خانہ امداد الغربا، سہارنپور۔

(ب)

۵۶۔ البحر المحیط ابن حیان، اثیر الدین، ابوعبداللہ محمد الاندلسی الغرناطی (ف ۷۴۵ھ) البحر المحیط، مطبعۃ السعادۃ، مصر، الطبعۃ الاولیٰ ۱۳۲۸ھ

۵۷۔ البخاری البخاری، ابوعبداللہ محمد بن اسمٰعیل (ف ۲۵۶ھ) الجامع الصحیح، مطبع ہاشمی میرٹھ ۱۳۲۸ھ

۵۸۔ البرہان الزرکشی، بدرالدین محمد (ف ۷۹۴ھ) البرہان فی علوم القرآن، داراحیاء الکتب العربیہ، عیسی البابی الحلبی، مصر۔ الطبعۃ الاولیٰ، ۱۳۷۶ھ/۱۹۵۷ء

(ت)

۵۹۔ تاریخ اہل حدیث — محمد ابراہیم میر سیالکوٹیؒ، تاریخ اہل حدیث، انتشار پریس لاہور۔ اسلامی پبلشنگ کمپنی لاہور، پہلا ایڈیشن، ۱۹۵۳ء

۶۰۔ تاریخ ادبیات — یوسف السید محمد، ڈاکٹر، تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و ہند، دوسری جلد، عربی ادب، پہلا باب، مقدمہ، زیر طبع۔

۶۱۔ تاریخ الفقہ الاسلامی۔ یوسف موسیٰ، محمد، ڈاکٹر، تاریخ الفقہ الاسلامی، دار المعرفۃ، قاہرہ، الطبعۃ الثانیۃ ۱۹۵۸ء

۶۲۔ تاریخ مسلمانان پاک و بھارت۔ ہاشمی فرید آبادی (ف ۱۹۶۴ء) تاریخ مسلمانان پاک و بھارت، انجمن ترقی اردو پاکستان ۱۹۵۳ء

۶۳۔ التحریر — ابن الہمام کمال الدین محمد (ف ۸۶۱ھ) التحریر فی اصول الفقہ، مصطفیٰ البابی الحلبی، مصر، ۱۳۵۱ھ

۶۴۔ تخریج الفروع — الزنجانی، ابو المناقب شہاب الدین محمود بن احمد (ف ۶۵۶ھ) مقدمہ از محمد سلام مدکور، ڈاکٹر، تخریج الفروع علی الاصول، مطبعۃ جامعۃ دمشق، ۱۳۸۲ھ/۱۹۶۲ء

۶۵۔ تذکرہ علمائے حدیث ہند۔ نوشہروی، امام خاں ابو یحییٰ، تذکرہ علمائے حدیث ہند، جید برقی پریس دہلی، ۱۳۵۶ھ/۱۹۳۸ء۔

۶۶۔ تذکرہ علمائے ہند۔ رحمٰن علی (ف ۱۹۰۷ء) تذکرہ علمائے ہند، مترجم، ہسٹوریکل سوسائٹی کراچی، بار اول ۱۹۶۱ء

۶۷۔ تذکرۃ الرشید — عاشق الٰہی میرٹھی، تذکرۃ الرشید، محبوب المطابع دہلی۔

۶۸۔ الترمذی — الترمذی، ابو عیسیٰ (ف ۲۷۹ھ/۸۹۲ء) الجامع الصحیح للترمذی، المطبعۃ المصریۃ بالازہر، ۱۳۵۰ھ/۱۹۳۱ء و مطبعۃ الصاوی مصر، ۱۳۵۳ھ/۱۹۳۴ء

۶۹۔ الترغیب والترہیب۔ المنذری، الحافظ زکی الدین عبد العظیم (ف ۶۵۶ھ) مصطفیٰ البابی الحلبی، مصر، ۱۳۵۲ھ/۱۹۳۳ء

۷۰۔ تفسیر کبیر — رازی، فخر الدین، الامام (ف ۶۰۶ھ) مفاتیح الغیب، دار الطباعۃ العامرہ، احمد خلوصی،

۷۱۔ تفسیر ابن کثیر — تفسیر القرآن، عماد الدین القرشی الدمشقی، الحافظ (ف ۷۷۴ھ) تفسیر ابن کثیر، مصطفیٰ البابی الحلبی، مصر، ۱۳۶۷ھ/۱۹۳۸ء

۷۲۔ تفسیر المنار — محمد عبدہ (ف ۱۳۲۳ھ) تفسیر القرآن الحکیم، دار المنار مصر، الطبعۃ الثانیۃ ۱۳۶۶ھ

۷۳۔ التفسیرات الاحمدیہ — ملا جیون، شیخ احمد (ف ۱۱۳۰ھ) التفسیرات الاحمدیہ فی بیان الآیات الشرعیہ، مطبع علیمی، دہلی۔

۷۴۔ التقریر والتحبیر — ابن امیر الحاج (ف ۸۷۹ھ) التقریر والتحبیر (شرح التحریر لابن الہمام) المطبعۃ الکبری الامیریہ، بولاق مصر، الطبعۃ الاولیٰ ۱۳۱۶-۱۳۱۷ھ

۷۵۔ تقریر شیخ الاسلام — شربینی، عبد الرحمٰن، شیخ الاسلام، تقریر علی حاشیۃ البنانی (علی ہامش الجمع الجوامع) مصطفی البابی الحلبی مصر، الطبعۃ الثانیۃ ۱۳۵۶ھ/۱۹۳۷ء

۷۶۔ التقصیر فی التفسیر — تھانوی، اشرف علی، مولانا (ف ۱۹۴۳ء) التقصیر فی التفسیر، مطبع قاسمی، دیوبند۔

۷۷۔ تقویم ہجری و عیسوی — ابو النصر محمد خالدی، تقویم ہجری و عیسوی، انجمن ترقی اردو پاکستان کراچی ۱۹۵۲ء

۷۸۔ تلویح — التفتازانی، سعد الدین مسعود (ف ۷۹۲ھ) التلویح علی التوضیح، مطبعۃ محمد علی صبیح مصر، ۱۳۷۷ھ/۱۹۵۷ء۔

۷۹۔ تنقیح و توضیح — صدر الشریعۃ، عبید اللہ المحبوبی (ف ۷۴۷ھ) تنقیح و شرحہ التوضیح، مطبعۃ محمد علی صبیح، مصر ۱۳۷۷ھ/۱۹۵۷ء۔

۸۰۔ تنویر المنار — برکات احمد حکیم (ف ۱۹۲۸ء) تنویر المنار (تعریب شرح المنار بحر العلوم فارسی) قلمی، مملوکہ حکیم محمود احمد برکاتی۔

۸۱۔ التیسیر — الحسینی، امیر بادشاہ، محمد امین، تیسیر التحریر، مصطفی البابی الحلبی مصر ۱۳۵۱ھ

(ث)

۸۲۔ الثقافۃ — عبد الحی الحسنی (ف ۱۳۴۱ھ) الثقافۃ الاسلامیۃ فی الہند، المجمع العلمی، دمشق، ۱۳۷۷ھ/۱۹۵۸ء

۸۳۔ ثقافت (ماہنامہ) اکرام، محمد شیخ، ماہنامہ ثقافت لاہور، جنوری ۱۹۶۷ء

(ج)

۸۴۔ جامع البیان، الطبری، ابو جعفر محمد (ف ۳۱۰ھ) جامع البیان عن تأویل آی القرآن۔ مصطفی البابی الحلبی، الطبعۃ الثانیہ ۱۳۷۳ھ/۱۹۵۴ء

۸۵۔ الجامع لاحکام القرآن۔ القرطبی، ابو عبد اللہ شمس الدین محمد (ف ۶۷۱ھ) الجامع لاحکام القرآن و المبین لما تضمن من السنۃ وآی الفرقان، دار الکتب المصریۃ الطبعۃ الثانیۃ ۱۳۵۶ھ/۱۹۳۷ء

۸۶۔ جمع　　ابن السبکی عبد الوہاب تاج الدین (ف ۷۷۱ھ) جمع الجوامع مصطفی البابی الحلبی مصر الطبعۃ الثانیۃ، ۱۳۶۵ھ/۱۹۳۷ء

(ح)

۸۷۔ حاشیۃ السید　　الجرجانی، السید الشریف (ف ۸۱۶ھ) حاشیۃ علی شرح العضد، المطبعۃ الکبری الامیریۃ بولاق، مصر الطبعۃ الاولی، ۱۳۱۶ھ

۸۹۔ حاشیہ ہروی　　الہروی، ابو اسمٰعیل حسن عبد اللہ شیخ الاسلام (ف　　) حاشیہ علی شرح العضد المطبعۃ الکبری الامیریۃ، بولاق، مصر الطبعۃ الاولیٰ، ۱۳۱۶ھ

۹۰۔ حاشیہ بنانی　　البنانی المغربی، عبد الرحمٰن (ف ۱۱۹۸ھ) حاشیہ شرح محلی الجمع، مصطفیٰ البابی الحلبی الطبعۃ الثانیۃ، ۱۳۵۶ھ/۱۹۳۷ء۔

۹۱۔ حسن التقاضی　　الکوثری، زاہد محمد، حسن التقاضی فی سیرۃ الامام ابی یوسف القاضی، دار الانوار للطباعۃ والنشر، مصر، ۱۳۶۸ھ/۱۹۴۸ء

۹۲۔ حیات طیبہ　　مرزا حیرت دہلوی۔ حیات طیبہ، اسلامی پبلشنگ کمپنی، لاہور۔

۹۳۔ حیات ولی　　رحیم بخش دہلوی، حیات ولی، مکتبہ سلفیہ، لاہور ۱۹۵۵ء

(خ)

۹۴۔ خضری　　"دیکھئے" اصول الفقہ"

(د)

۹۵۔ ابوداؤد　　دیکھئے "سنن"

(ر)

۹۶۔ رد المحتار　　ابن عابدین محمد امین (ف ۱۲۵۲ھ) رد المحتار علی الدر المختار، الطبعۃ المیمنیۃ مصطفیٰ البابی الحلبی مصر

۹۷۔ الرسالہ — الشافعی، الامام، الرسالہ، مصطفی البابی الحلبی مصر۔ الطبعۃ الاولیٰ ۱۳۵۸ھ/۱۹۴۰ء

۹۸۔ رسم المفتی — ابن عابدین، محمد امین، رسم المفتی و شرحہ، شرکت صحافت عثمانیہ۔ مطبع سی چیزلی طاش جوار سندہ، ۱۳۲۵ھ

۹۹۔ روح المعانی — الآلوسی، ابوالفضل شہاب الدین السید محمود البغدادی (ف ۱۲۷۰ھ) روح المعانی، ادارۃ الطباعۃ المنیریہ، مصر۔

۱۰۰۔ رود کوثر — اکرام، محمد شیخ، رود کوثر۔ فیروز سنز لاہور۔ ۱۹۵۸ء

۱۰۱۔ الرحیم — ماہنامہ، شاہ ولی اللہ اکیڈمی، حیدرآباد (سندھ)

(ز)

۱۰۲۔ ابوزہرہ (اصول فقہ) دیکھئے "اصول الفقہ"

۱۰۳۔ ابوزہرہ (مالکؒ)۔ دیکھئے "مالکؒ"

۱۰۴۔ ابوزہرہ (ابوحنیفہؒ)۔ دیکھئے "ابوحنیفہؒ"

۱۰۵۔ ابوزہرہ (الشافعیؒ)۔ دیکھئے "الشافعیؒ"

۱۰۶۔ زبید احمد۔ دیکھئے THE CONTRIBUTION OF INDIA TO ARABIC LITERATURE.

(س)

۱۰۷۔ سنن — ابوداؤد السجستانی سلیمان ابن الاشعث (ف ۲۷۵ھ) سنن ابی داؤد، مطبعۃ السعادۃ مصر ۱۳۷۰ھ/۱۹۵۱ء

۱۰۸۔ سنن — ابن ماجہ القزوینی محمد بن یزید (ف ۲۷۳ھ) الطبعۃ الاولیٰ، المطبعۃ التازیۃ مصر۔

۱۰۹۔ سیر المتاخرین — طباطبائی، غلام حسین، سیر المتاخرین، نولکشور، بار دوم، ۱۳۱۴ھ

(ش)

۱۱۰۔ الشافعی — ابوزہرہ محمد، الشافعی حیاتہ و عصرہ و آراؤہ الفقہیہ، دارالفکر العربی، الطبعۃ الثانیہ ۱۳۶۷ھ/۱۹۴۸ء

۱۱۱۔ الشامل — الاتقانی، امیر کاتب ابن امیر عمر القوام الفارابی، الشامل فی شرح اصول فخر الاسلام البزدوی، قلمی، مجلس علمی کراچی

۱۱۲۔ شاہ ولی اللہ اور ان کا فلسفہ۔ سندھی، عبید اللہ مولانا (ف ۱۹۴۴ء) شاہ ولی اللہ اور ان کا فلسفہ۔ سندھ ساگر اکیڈمی، لاہور۔ استقلال پریس لاہور بار سوم، ۱۹۴۶ء

۱۱۳۔شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک ۔سندھی عبید اللہ مولانا شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک
دین محمدی پریس، لاہور کتاب خانہ پنجاب، لاہور بار اول ۱۹۴۲ء

۱۱۴۔شاہ ولی اللہ کی تعلیم جلبانی ۔غلام حسین ۔شاہ ولی اللہ اور ان کی تعلیم۔شاہ ولی اللہ اکیڈمی ۔حیدرآباد
(سندھ) سندھ یونیورسٹی پریس۔۱۹۶۳ء

۱۱۵۔شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک ۔مستدرک و تنقیح ۔رسالہ معارف اعظم گڑھ۔ شمارہ ۲۔۵۔جلد ۵۱
فروری تا مئی ۱۹۴۳ء

۱۱۶۔شذرات الذہب ۔الحنبلی عبد الحی بن عماد (ف ۱۰۸۹ھ) شذرات الذہب فی اخبار من ذہب
مکتبۃ القدسی ۔مصر ۱۳۵۱ھ۔

۱۱۷۔شرح عضد الایجی عضد الدین القاضی (ف ۷۵۶ھ) شرح القاضی عضد علی مختصر المنتہی لابن حاجب
المطبعۃ الکبری الامیریہ بولاق مصر الطبعۃ الاولیٰ ۱۳۱۶ھ

۱۱۸۔شرح المہذب نووی ۔ابوزکریا محی الدین (ف ۶۷۶ھ) ادارۃ الطباعۃ المنیریہ ۔مصر۔

(ص)

۱۱۹۔صحیح مسلم ۔ابو الحسن النیسابوری (ف ۲۶۱ھ) صحیح مسلم ۔المطبعۃ المصریہ ۔مصر۔

۱۲۰۔صفۃ الصفوۃ ابن الجوزی ۔جمال الدین ابو الفرج عبد الرحمٰن (ف ۵۹۷ھ) صفۃ الصفوۃ۔
دائرۃ المعارف العثمانیہ ۔حیدرآباد (دکن) ۱۳۵۵ھ

(ط)

۱۲۱۔طبقات الفقہاء ۔(طاش کبری زادہ) ۔طاش کبری زادہ ۔عصام الدین ابو الخیر احمد (ف ۹۶۸ھ) طبقات الفقہا
مطبعۃ الزہراء الحدیثہ موصل ۔الطبعۃ الثانیہ ۱۳۸۰ھ/۱۹۶۱ء

۱۲۲۔طباطبائی طباطبائی ۔دیکھئے "سیر المتاخرین"

۱۲۳۔طبقات الفقہاء (ابن الکمال) ۔ابن الکمال ، الوزیر (ف ۹۴۰ھ) طبقات الفقہاء
(منقول در حسن التقاضی از زاہد الکوثری ۔حاشیہ ص ۲۵)

(ع)

۱۲۴۔عجالۂ نافعہ شاہ عبد العزیز (ف ۱۲۳۹ھ/۱۸۲۴ء) عجالۂ نافعہ ۔مجتبائی ۔دہلی۔

۱۲۵۔ العرف والعادۃ — احمد فہمی ابو سنہ، العرف والعادۃ فی رأی الفقہاء، مطبعۃ الازہر، قاہرہ، ۱۹۴۷ء

۱۲۶۔ علمائے ہند کا شاندار ماضی — محمد میاں، مولانا، علمائے ہند کا شاندار ماضی۔ ایم برادرس۔ دہلی۔

۱۲۷۔ علوم الحدیث — صبحی صالح، ڈاکٹر، علوم الحدیث و مصطلحہ، مطبعۃ جامعۃ دمشق، الطبعۃ الثانیۃ ۱۳۸۳ھ/۱۹۶۳ء

(غ)

۱۲۸۔ غایۃ الوصول (شرح لب الاصول) الانصاری، شیخ الاسلام ابو یحییٰ زکریا الانصاری۔ غایۃ الوصول شرح لب الاصول، عیسیٰ البابی الحلبی، مصر۔

(ف)

۱۲۹۔ فتاویٰ عزیزی — شاہ عبد العزیز، فتاویٰ عزیزی۔ مجتبائی، دہلی، ۱۳۱۱ھ

۱۳۰۔ فتح الغفار — ابن نجیم، زین الدین ابراہیم (ف ۹۷۰) فتح الغفار شرح المنار، مصطفےٰ البابی الحلبی مصر، الطبعۃ الاولیٰ، ۱۳۵۵ھ/۱۹۳۶ء

۱۳۱۔ الفروق — القرافی، احمد بن ادریس الصنہاجی (ف ۶۸۴ھ) انوار البروق فی انواء الفروق، دار احیاء الکتب العربیۃ، مکہ مکرمہ، الطبعۃ الاولیٰ، ۱۳۴۴ھ

۱۳۲۔ الفرقان — محمد منظور نعمانی (ایڈیٹر) الفرقان، شاہ ولی اللہ نمبر، مکتبۃ الفرقان بریلی، دوسرا ایڈیشن ۱۳۹۰ھ

۱۳۳۔ فصول فی اصول — عبد المولیٰ سلیمان، فصول فی اصول التشریع الاسلامی۔ مصطفےٰ البابی الحلبی مصر، الطبعۃ الاولیٰ، ۱۳۶۹ھ/۱۹۳۹ء

۱۳۴۔ فلسفۃ التشریع۔ محمصانی، صبحی، فلسفۃ التشریع فی الاسلام، دار الکشاف، بیروت، الطبعۃ الثانیۃ ۱۳۷۱ھ/۱۹۵۲ء

۱۳۵۔ فواتح — بحر العلوم، عبد العلی، ابو العیاش (توفی فی حدود ۱۱۸۰ھ) فواتح الرحموت، شرح مسلم الثبوت، المطبعۃ المنیریۃ، بولاق مصر، ۱۳۲۵ھ

۱۳۶۔ فوائد جامعہ — چشتی، محمد عبد الحلیم، فوائد جامعہ بر عجالۂ نافعہ، نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی، طبع اول، ۱۳۸۳ھ/۱۹۶۳ء

۱۳۷۔ الفہرست — ابن ندیم، الفہرست، مکتبۃ التجاریۃ الکبریٰ، مصر۔

۱۳۸۔ فہرس الفہارس — الکتانی الفاسی، محمد بن جعفر (ف ۱۳۴۵ھ) فہرس الفہارس، المطبعۃ الجدیدہ، بالطالعۃ ۱۳۴۶ھ

۱۳۹۔ فہرست کتب خانہ رامپور (اجمل خان)۔ اجمل خاں حکیم (ف ۱۹۰۱ء) فہرست کتب عربی، مطبع احمدی۔

۱۴۰۔ فہرست کتب خانہ رامپور (شوق)۔ شوق، احمد علی، مطبع سرکاری رامپور، ۱۹۰۲ء

(ق)

۱۴۱۔ القرآن الکریم

۱۴۲۔ قاموس المشاہیر۔ نظامی بدایونی، قاموس المشاہیر، نظامی پریس بدایوں، ۱۹۲۶ء

۱۴۳۔ قصص الانبیاء۔ نجار عبدالوہاب، قصص الانبیاء، المکتبۃ التجاریۃ الکبریٰ مصر، الطبعۃ الرابعۃ ۱۳۷۵ھ/۱۹۵۶ء

۱۴۴۔ قمر الاقمار۔ عبدالحلیم محمد اللکنوی (ف ۱۲۸۵ھ) قمر الاقمار حاشیہ نور الانوار، المطبعۃ الکبریٰ الامیریہ، بولاق مصر، الطبعۃ الاولیٰ، ۱۳۱۶ھ

۱۴۵۔ قواعد الاصول۔ البغدادی الحنبلی صفی الدین (ف ۷۳۹ھ) قواعد الاصول، مشمولہ مجموعہ متون اصولیہ، المکتبۃ الہاشمیہ، دمشق۔

(ک)

۱۴۶۔ کتاب الاعتبار۔ ہمدانی ابوبکر، کتاب الاعتبار فی بیان الناسخ والمنسوخ من الآثار، دائرۃ المعارف العثمانیہ، حیدرآباد (دکن)، الطبعۃ الثانیہ، ۱۳۵۹ھ

۱۴۷۔ کشاف۔ الزمخشری، ابوالقاسم جاراللہ محمود الخوارزمی (ف ۵۳۸ھ) الکشاف عن حقائق التنزیل وعیون الاقاویل فی وجوہ التاویل، مصطفیٰ البابی الحلبی مصر، ۱۳۶۷ھ/۱۹۴۸ء

۱۴۸۔ کشف بزدوی۔ البخاری عبدالعزیز (ف ۷۳۰ھ) کشف الاسرار شرح بزدوی، مطبعہ استنبول ومصر۔

۱۴۹۔ کشف منار۔ نسفی ابوالبرکات عبداللہ المعروف بحافظ الدین نسفی (ف ۷۱۰ھ) کشف الاسرار شرح المنار، المطبعۃ الکبریٰ الامیریہ، بولاق مصر، الطبعۃ الاولیٰ، ۱۳۱۶ھ

۱۵۰۔ کشف الظنون۔ حاجی خلیفہ، کاتب چلپی مصطفیٰ بن عبداللہ، کشف الظنون عن اسامی الکتب والفنون، الطبعۃ البہیۃ، ۱۳۶۰ھ/۱۹۴۱ء

(ل)

۱۵۱۔ اللمع۔ الشیرازی ابواسحٰق الاستاذ (ف ۴۷۶ھ) اللمع فی اصول الفقہ، مصطفیٰ البابی الحلبی مصر، الطبعۃ الثالثۃ، ۱۳۷۷ھ/۱۹۵۷ء۔

(م)

۱۵۲۔ ابن ماجہ — دیکھئے "سنن"

۱۵۳۔ مالک — ابو زہرہ، محمد، مالک، مطبعۃ الاعتماد، مصر، مکتبۃ الانجلو المصریۃ، ۱۳۹۵ھ/ ۱۹۳۶ء

۱۵۴۔ مبسوط — السرخسی، ابوبکر محمد بن احمد بن ابی سہل (ف ۴۹۰ھ/ ۵۰۰ء) مطبعۃ السعادۃ، مصر، الطبعۃ الاولیٰ ۱۳۲۴ھ

۱۵۵۔ مجمع البیان — الطبرسی، ابو علی الفضل (ف ۵۴۸ھ) مجمع البیان فی تفسیر القرآن، مطبوعہ مصر ۱۳۵۵ھ/ ۱۹۳۶ء

۱۵۶۔ مجموعہ وصایا اربعہ — قادری، محمد ایوب، مجموعہ وصایا اربعہ، شاہ ولی اللہ اکیڈمی، حیدرآباد (سندھ)۔

۱۵۷۔ محاضرات — الشیال، جمال الدین، ڈاکٹر، محاضرات عن الحرکات الاصلاحیہ، جامعۃ الدول العربیۃ، معہد الدراسات العربیۃ العالیۃ، ۱۹۵۸ء

۱۵۸۔ مختصر — ابن حاجب، ابو عمرو (ف ۶۴۶ھ) مختصر منتہی الاصول، المطبعۃ الکبریٰ الامیریۃ، بولاق، مصر، الطبعۃ الاولیٰ، ۱۳۱۶ھ

۱۵۹۔ مختصر تنقیح الفصول۔ القرافی احمد بن ادریس الصنہاجی (ف ۶۸۴ھ) مختصر تنقیح الفصول، (مشمولہ مجموعہ متون اصولیہ) مکتبہ ہاشمیہ، دمشق۔

۱۶۰۔ مسلم — دیکھئے "صحیح"۔

۱۶۱۔ المستصفیٰ — الغزالی، ابو حامد محمد (ف ۵۰۵ھ/ ۱۱۱۱ء) المستصفیٰ من علم الاصول، المطبعۃ الامیریۃ، بولاق، مصر، ۱۳۲۵ھ

۱۶۲۔ مسلّم — محب اللہ بہاری، (ف ۱۱۱۹ھ) مسلّم الثبوت، المطبعۃ الامیریۃ، بولاق، مصر ۱۳۲۵ھ

۱۶۳۔ مسلمانوں کے سیاسی افکار۔ رشید احمد، پروفیسر، مسلمانوں کے سیاسی افکار، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور۔ پہلا ایڈیشن، ۱۹۶۱ء

۱۶۴۔ مسلمانوں کا عروج و زوال، سعید احمد اکبر آبادی، مسلمانوں کا عروج و زوال، جید برقی پریس دہلی۔ ندوۃ المصنفین۔ ۱۳۶۱ھ/ ۱۹۴۲ء

۱۶۵۔ المسودہ — ثلاثۃ من آل تیمیہ: (۱) مجد الدین ابو البرکات عبد السلام (۲) شہاب الدین ابو المحاسن عبد الحلیم (۳) شیخ الاسلام تقی الدین ابو العباس احمد بن عبد الحلیم، مطبعۃ المدنی، قاہرہ

۱۶۶۔ معانی القرآن — ابو زکریا، یحییٰ بن زیاد (ف ۲۰۷ھ) معانی القرآن، مطبعۃ دار الکتب المصریۃ ۱۳۷۴ھ/۱۹۵۵ء

۱۶۷۔ معارف — ماہنامہ، ندوۃ المصنفین اعظم گڑھ۔

۱۶۸۔ معجم المطبوعات — سرکیس، یوسف الیان، معجم المطبوعات العربیۃ والمعربۃ، مطبعۃ سرکیس مصر ۱۳۴۶ھ/۱۹۲۸ء

۱۶۹۔ مغیث الخلق — الجوینی امام الحرمین، ابو المعالی عبد الملک (ف ۴۷۸ھ/۱۰۸۵ء) مغیث الخلق فی ترجیح القول الحق، المطبعۃ المصریۃ محمد عبد اللطیف، الطبعۃ الاولیٰ ۱۳۵۲ھ/۱۹۳۴ء۔

۱۷۰۔ المفردات — راغب اصفہانی، ابو القاسم الحسین بن محمد (ف ۵۰۲ھ) المفردات فی غریب القرآن، نور محمد کارخانہ تجارت کتب، کراچی۔ ۱۳۸۰ھ/۱۹۶۱ء

۱۷۱۔ مقالات الاسلامیین — الاشعری، ابو الحسن علی بن اسمٰعیل (ف ۳۲۴ یا ۳۳۰ھ) مقالات الاسلامیین واختلاف المصلین، مرتبہ ہلموت ریتر، الطبعۃ الثانیۃ ۱۹۶۳ء (المانیہ)

۱۷۲۔ مقالات طریقت — عبد الرحیم ضیا، مقالات طریقت، المعروف بہ فضائل عزیزی، مطبع ملتین کرنان حیدر آباد (دکن) ۱۲۹۲ھ۔

۱۷۳۔ مقدمہ ابن خلدون، المطبعۃ الخیریۃ، مصر ۱۳۲۲ھ

۱۷۴۔ مقدمہ ابن الصلاح، ابن الصلاح تقی الدین، ابو عمرو عثمان (ف ۶۴۳ھ) علوم الحدیث المعروف بہ مقدمہ ابن الصلاح، المطبعۃ العلمیۃ، حلب، الطبعۃ الاولیٰ ۱۳۵۰ھ/۱۹۳۱ء

۱۷۵۔ مقدمہ لمحات — قاسمی، غلام مصطفیٰ مولانا، مقدمہ لمحات، شاہ ولی اللہ اکیڈمی، حیدر آباد (سندھ)

۱۷۶۔ مقدمہ البلاغ المبین، بارق، معراج محمد، مقدمہ البلاغ المبین، رحمانی پرنٹنگ پریس، مکتبہ سلفیہ، لاہور۔

۱۷۷۔ مکتوب مہدی حسن، مہدی حسن مفتی دار العلوم دیوبند۔ مکتوب بنام راقم

۱۷۸۔ مکتوب محمد عمران، محمد عمران، مولانا، ناظم کتب خانہ ٹونک، مکتوب بنام راقم

۱۷۹۔ مکتوب عطاء اللہ حنیف، عطاء اللہ حنیف، ناظم مکتبہ سلفیہ لاہور، مکتوب بنام راقم

۱۸۰۔ مکتوب مجدد الف ثانی، مجدد الف ثانی (ف ۱۰۳۴ھ/۱۶۲۴ء) شیخ احمد سرہندی، مکتوبات، دفتر اول حصہ پنجم، مطبع مجددی منشی نبی بخش امرتسر ۱۳۳۱ھ

۱۸۱۔ المنار — نسفی، ابو البرکات عبد اللہ المعروف بحافظ الدین نسفی (ف ۷۱۰ھ) المنار، المطبعۃ الکبریٰ الامیریہ، بولاق، مصر الطبعۃ الاولیٰ ۱۳۱۶ھ

١٨٢۔ مناہل — الزرقانی، محمد عبد العظیم، مناہل العرفان فی علوم القرآن، دار احیاء الکتب العربیہ، الطبعۃ الثالثۃ، ١٣٧٣ھ/١٩٥٣ء

١٨٣۔ منہاج — البیضاوی، ناصر الدین عبد اللہ عمر (ف ٦٨٥ھ) منہاج الوصول الی علم الاصول، مطبعہ کردستان العلمیہ، فرج اللہ زکی الکردی، ١٣٢٦ھ

١٨٤۔ موافقات — الشاطبی، ابو اسحٰق ابراہیم (ف ٧٩٠ھ) الموافقات، مکتبۃ التجاریۃ الکبری، مصر۔

(ن)

١٨٥۔ نزہۃ القلوب — السجستانی، ابوبکر محمد (ف ٣٣٠ھ) نزہۃ القلوب فی تفسیر غریب القرآن، (برحاشیہ تفسیر عباسی) بولاق مصر، ١٢٩٥ھ

١٨٦۔ نزہۃ شرح اللمع — محمد یحییٰ ابن شیخ امان، نزہۃ المشتاق شرح اللمع لابی اسحٰق، مکتبہ علمیہ، مکہ مکرمہ، مطبع حجازی، مصر، ١٣٧٠ھ/١٩٥١ء

١٨٧۔ نزہۃ الخواطر — الحسنی، عبد الحی، نزہۃ الخواطر، دائرۃ المعارف العثمانیہ، حیدر آباد (دکن)۔ الطبعۃ الاولی ١٣٧٦ھ/١٩٥٧ء

١٨٨۔ النفحۃ الدہلویہ، دہلوی، عبد الوہاب، النفحۃ الدہلویہ، مکتبہ سلفیہ، مکہ مکرمہ ١٣٥١ھ

١٨٩۔ نور الانوار — ملاجیون، شیخ احمد (ف ١١٣٠ھ) نور الانوار، المطبعۃ الکبری الامیریہ، بولاق مصر، الطبعۃ الاولی، ١٣١٦ھ

(و)

١٩٠۔ الورقات — الجوینی، امام الحرمین ضیاء الدین عبد الملک (ف ٤٧٨ھ) الورقات فی الاصول، (مشمولہ مجموعۃ متون اصولیہ) مکتبہ ہاشمیہ دمشق۔

١٩١۔ وفیات — ابن خلکان، قاضی القضاۃ، ابو العباس احمد، وفیات الاعیان وانباء ابناء الزمان، المطبعۃ المیمنیہ، مصر، ١٣١٠ھ

١٩٢۔ ولی اللہ — گودھروی، محمد اسمٰعیل ابو العلاء، ولی اللہ، جامعہ ملیہ پریس، دہلی۔

(ہ)

١٩٣۔ ہدایہ — المرغینانی، برہان الدین، شیخ الاسلام (ف ٥٩٣ھ) ہدایہ، مجتبائی، دہلی۔

۱۹۴۔ ہندوستان میں علم حدیث۔ نوشہروی، امام خان، ابو یحییٰ۔ ہندوستان میں علم حدیث۔ رسالہ معارف۔ اعظم گڑھ۔
شمارہ ۲-۲۔ جلد ۵۹۔ فروری ۱۹۴۷ء

۱۹۵۔ ہندوستان میں علم حدیث بطرز تالیف۔ نوشہروی، امام خان، ابو یحییٰ۔ ہندوستان میں علم حدیث بطرز تالیف
علوم حدیث۔ رسالہ معارف اعظم گڑھ۔ شمارہ ۵-۶ جلد ۶۰۔ نومبر ۱۹۴۷ء

ی

۱۹۶۔ الیانع الجنی۔ ترہتی، محمد محسن۔ الیانع الجنی فی اسانید الشیخ عبد الغنی (برحاشیہ کشف الاستار عن رجال معانی الآثار)
جید برقی پریس دہلی۔ دار الاشاعت والتدریس دیوبند۔ ۱۳۴۹ھ

Fall of The Mughal Empire. J. Sarkar. M.C. Sarkar & Sons
Calcutta. Vol I 1964, Vol II, III 1934

اضافہ نظر ثانی

۱۔ الأعلام، الزرکلی، طبع ثالث (۸ مجلدات)

۲۔ ایضاح المکنون، اسماعیل پاشا البغدادی (م ۱۳۳۹ھ) ایضاح المکنون فی الذیل علی کشف الظنون، مکتبۃ المثنی بغداد۔

۳۔ تاریخ دعوت وعزیمت، سید ابو الحسن علی ندوی، مجلس نشریات اسلام کراچی ۱۴۰۲ھ = ۱۹۸۲ء

۴۔ التمہید، الاسنوی جمال الدین عبد الرحیم (م ۷۷۲ھ) التمہید فی تخریج الفروع علی الاصول، مؤسسۃ الرسالۃ طبع ثانی ۱۴۰۱ھ = ۱۹۸۱ء

۵۔ الدرر الکامنۃ، ابن حجر عسقلانی (م ۸۵۲ھ) الدرر الکامنۃ فی أعیان المائۃ الثامنۃ، مطبعۃ المدنی القاہرۃ ۱۳۸۶ھ = ۱۹۶۶ء

۶۔ روضۃ الناظر، ابن قدامۃ موفق الدین المقدسی عبد اللہ (م ۶۲۰ھ) روضۃ الناظر وجنۃ المناظر
الناشر: قصی محب الدین الخطیب القاہرۃ۔ ۱۳۹۵ھ

۷۔ شرح الکوکب المنیر، ابن النجار الفتوحی الحنبلی محمد بن احمد (م ۹۷۲ھ) طبع مرکز البحث العلمی، جامعۃ
أم القری، مکۃ مکرمہ

۸۔ الفتح المبین، عبد اللہ مصطفی المراغی، الفتح المبین فی طبقات الأصولیین، بیروت، لبنان۔

۹۔ المغنی، الخبازی جلال الدین عمر (م ۶۹۱ھ) تحقیق ڈاکٹر محمد مظہر بقا، طبع مرکز البحث العلمی جامعۃ ام القری مکہ مکرمہ ۱۴۰۳ھ

۱۰۔ میزان الاصول، السمرقندی علاء الدین شمس النظر ابو بکر محمد بن احمد (م ۵۳۹ھ) میزان الاصول فی
نتائج العقول، احیاء التراث، دولۃ قطر، ۱۴۰۴ھ = ۱۹۸۴ء۔

۱۱۔ نخبۃ الفکر، ابن حجر العسقلانی، نخبۃ الفکر فی مصطلحات اہل الاثر (شرح ملا علی القاری) طبع استانبول ۱۳۲۷ھ

۱۲۔ نیل الاوطار، الشوکانی محمد بن علی، نیل الاوطار شرح منتقی الاخبار من احادیث سید الاخیار، مصطفی البابی الحلبی۔

مصنف چند سطروں میں

نام مع ولدیت : محمد مظہر بقا ولد شاہن علی (مرحوم) ("محمد مظہر بقا" تاریخی نام ہے)۔

تاریخ ولادت : ۲۲ رشعبان سنہ ۱۳۳۲ھ بروز جمعہ۔

جائے ولادت : سرونج ضلع ودیشہ، مدھیہ پردیش (سابق ریاست ٹونک کا ایک پرگنہ)، ہند۔

آخری ڈگریاں : فاضل دارالعلوم دیوبند، ہند سنہ ۱۹۳۱ء

ایم اے۔ سنہ ۱۹۶۱ء، پی ایچ۔ ڈی سنہ ۱۹۶۹ء، کراچی یونیورسٹی، کراچی، پاکستان۔

تخصص : اصول فقہ

وظائف : ۱ - مفتی عدالت شرع شریف، ٹونک، ہند۔

۲ - پرنسپل اورینٹل کالج، روجاۃ، ہند۔

۳ - مفتی محمد شفیع صاحب (مرحوم) کے پاس نائب مفتی و مدرس دارالعلوم نانک واڑہ، کراچی (۱۹۵۳ - ۱۹۵۵ء)

۴ - لکچرر سندھ مسلم کالج، کراچی (۱۹۵۵ - ۱۹۶۱ء)

۵ - لکچرر سندھ یونیورسٹی، حیدرآباد (۱۹۶۱ - ۱۹۶۲ء)

۶ - اسسٹنٹ پروفیسر و ایسوسی ایٹ پروفیسر کراچی یونیورسٹی، کراچی (۱۹۶۲ - ۱۹۸۰ء)

۷ - استاذ مشارک مرکز البحث العلمی و احیاء التراث الاسلامی، کلیۃ الشریعۃ، جامعۃ ام القری، مکہ مکرمہ (۱۹۷۸ء تا حال)

تالیف و تحقیق: ١ - ابوالعلاء المعری (اردو) مطبوعہ ادارۂ مجددیہ کراچی ١٩٦٣ء

٢ - اصول فقہ اور شاہ ولی اللہ (اردو)

٣ - تحقیق رسالہ "قرۃ الحسن" (عربی) مطبوعہ ہسٹوریکل سوسائٹی، کراچی ١٩٧٣ء

٤ - تحقیق رسالہ "الاصول والضوابط" للامام النووی
مطبوعہ مجلہ البحث العلمی، جامعہ ام القریٰ، العدد الثالث، ١٤٠٠ھ

٥ - تحقیق کتاب "المختصر فی اصول الفقہ" لعلی بن العباس البعلی
(ت ٨٠٣ھ) مطبوعہ مرکز البحث العلمی، جامعہ ام القریٰ۔

٦ - تحقیق کتاب "المغنی فی اصول الفقہ" لعمر الخبازی، مطبوعہ مرکز البحث العلمی۔

٧ - تحقیق کتاب "بیان المختصر" (شرح مختصر ابن الحاجب) لشمس الدین
الاصفہانی۔ مرکز البحث العلمی کی طرف سے فی الحال صرف اس کا پہلا
جزء شائع ہوا ہے۔

٨ - تحقیق کتاب "مختصر المنتہی" لابن الحاجب (غیر مطبوعہ)

٩ - تصنیف کتاب "معجم الاصولیین" یہ کام مرکز البحث العلمی کی جانب سے
منظور کیا گیا ہے اور ان دنوں اسی میں مشغولیت ہے۔

١٠ - مختلف رسائل میں شائع شدہ مضامین ان کے علاوہ

محمد مظہر بقا

استدراک

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۲۷	۱	مشتیکین	مشتبکین
۳۶	۱	سنت	جو سنت
۳	۱۰	حقیقت	حیثیت
۴۳	۲۲	یکتیوں	یکتے ہوں
۶۰	۲	توفیق	توقیفی
۹۸	۱۲	"عمل تو در مسائل" الخ (ترجمہ) فقہی مسائل میں آپ کا عمل کس مذہب پر ہے؟	
۹۸	۱۳	"بقدر الامکان" الخ (ترجمہ) میں بقدر امکان مذاہب مشہورہ کے درمیان جمع کرتا ہوں مثلاً نماز، روزہ، وضو، غسل اور حج اس طرح ادا ہوتے ہیں کہ تمام اہل مذاہب صحیح جانیں۔ اور جب جمع ممکن نہ ہو تو اس مذہب پر عمل کرتا ہوں جو دلیل کی رو سے اقوی ہو اور صریح حدیث سے موافقت کے اعتبار سے بیشتر ہو۔	
۹۹	۱۵	اس رو سے ایڈیشن کے ص ۱۳۷ حاشیہ ۱ میں راقم الحروف نے تسلیم کر لیا ہے کہ "القول الجمیل" سفر حرمین سے پہلے کی تصنیف ہے لہٰذا یہ استدلال درست نہیں رہا۔	
۱۱۲	۹	قرآن	قران
۱۳۹	حاشیہ ۱ سطر ۹	"قال الفقیر" الخ فقیر ولی اللہ کہتا ہے جس نے اپنا نام عبداللہ رکھا ہے......	
۱۳۹	" " سطر ۹	"ای الفقیر" الخ اس فقیر نے بعض دوستوں سے سنا تھا کہ عالم ملکوت میں آنحضرت (صلی اللہ علیہ وسلم) (راقم) کا نام ابوالفیض ہے۔ ایک تنہائی میں میں نے اس کے بارے میں دریافت کیا تو مسکرا کر فرمایا: ہاں ایسا ہی ہے اور تمہارا ابوالفیاض ہے۔	
۱۳۹	سطر ۱۸	"(۳) شرح مواقف ایجی حصہ" یہ عبارت زائد ہے۔	
۱۵۰	۹	أراجعة	أراجعه
۱۹۳	۲	اصوالفقہ	اصول الفقہ
۱۹۵	۲	قریب	قرب
۱۷۱		حواشی کی تصحیح۔ حواشی کی ترتیب اس طرح ہوگی: ۱ے حاجی خلیفہ، ۲ے ابو زہرہ، ۳ے اصول التشریع۔	
۱۸۱	سطر ۱۹	"چراغ"	قندیل
۱۸۲	۳	(غلط) "اور ان سب کی ۔۔۔۔ روایت کرتے ہیں"	(صحیح) اور شیخ عبدالرحمن مکی ابن شیخ احمد مکی نے مجھے اپنے والد سے روایت کرتے ہوئے اس کی اجازت بطور مناولہ دی ہے۔

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱۹۰	۹	قرارت	قراءات
۱۹۲	حاشیہ سطر ۱۸	تقسیم کرتے ہوئے	تقسیم کیا ہے
۱۹۷	سطر ۳	ہی تفصیلات	ہی کی تفصیلات
۲۱۳	۱۱	قوله	وقوله
۲۱۵	۱	نمبر ۱	نمبر ۱۰
۲۱۷	۹	یبسط	بیسط
۲۱۹	۵	خلقة	خلقه
۲۲۹	۳	الأحکام	الإحکام
۲۳۵	۱۰	تغیر	تغییر
۲۳۶	۹	لانتهائه	لانتهاء
۲۴۰	۹	رونر ہوز	رونر ہوز
۲۷۷	۳	ابی سریج	ابن سریج
۲۸۳	۳	واقع	واقع شد
۲۸۶	۲۰	نقد همت	لقد همت
۲۸۷	۳	ّ	ّ
۲۹۹	۳	س نے	اس نے
۳۰۰	۷	شهدا	شهد
۳۰۲	۱۳	اشتکی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فلم یقم	اشتکی فلم یقم
۳۰۳	آخری سطر	لایروبة	لایرویه
۳۵۰	۸	عالم	أعلم
۳۵۹	آخری سطر	حکم ہو	حکم نہ ہو۔
۳۶۰	۱۵	المست	البیت
۳۶۱	۶	صابه	صاحبه
۰	۹	کذالک	کذلک
۵۹۹	۸	—	والراسخون
۶۰۲	آخر سے پہلے	"حتی"	یہ زائد ہے
۶۰۵	آخری سطر	باب جمع	باب جمع
۶۰۶	سطر ۲	اقرار مقدم ہے	اقرار پر مقدم ہے۔
۶۱۰	آخری	سلوک	ملوک